

教會面對的挑戰

# 神思



第  
**101**  
期

主題 教會面對的挑戰



# 神思

第  
**101**  
期

**SPIRIT**  
**A Review for Theology and Spirituality**  
**Issue No. 101 MAY 2014**

神思

第一百零一期

二零一四年五月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，蔡惠民神父，黃國華神父，  
鄭麗娟修女，蘇貝蒂女士，楊孝明先生，丘建峰先生。

封面

梁鼎章先生 梁仙靈女士

「神思」釋義

劉彥和《文心雕龍》神思篇云：

「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，  
我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告

「我們的教宗方濟各」

# 目錄

前言	編者	v
違反本性的同性戀行爲和爭議	譚傑志著 廖潔珊譯	1
從家庭牧民看同性戀與同性婚姻	賴焯清	19
從法律看同性戀、同性婚姻	鄭志遠	29
離婚再婚的牧民問題	吳智勳	44
自然家庭計劃的牧靈反思	潘志明	57
我們爲何反對婚前同居： 婚前同居損害了承諾的精神	溫國光	77
變性人——醫學和倫理的探索	歐陽嘉傑	95
天主教自然律倫理所受到的挑戰	傅蔚琳	105

## 作者簡介

譚傑志

Legionaries of Christ 神父，於羅馬宗座宗徒之后大學教授倫理神學，亦為香港聖神修院神哲學院客座教授，教授生命倫理。

賴煜清

香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院神學部，香港教區婚姻與家庭牧民委員會執行秘書。

鄭志遠

香港教友，執業律師。

吳智勳

耶穌會神父，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學，《神思》主編。

潘志明

公教醫生，前香港天主教醫生會主席，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業。

溫國光

香港教區神父，從事堂區牧民工作。

歐陽嘉傑

公教醫生，教區生命倫理小組主席，前香港天主教醫生會主席。

傅蔚琳

香港教友，香港聖神修院神哲學院神學部學員。

## 前言

不同時代教會都面臨挑戰，到了廿一世紀，教會面對的挑戰特別多。但我們相信基督沒有捨棄教會，仍願意天天和她在一起，直到世界的終結。本期《神思》就以「教會面對的挑戰」為主題，看看教會如何處理今天來自教會內外的挑戰。

譚傑志神父的文章，從理論上處理熱門的同性戀問題。他區分出同性戀行為是「本質的錯亂」，而同性戀傾向卻是「不是他們刻意的選擇」。教會反對前者而不譴責後者，認為不應對後者有不公平的歧視。文章再從節制生育的討論，帶出對自然律理論的挑戰，然後介紹一些最近講述自然律，以及恢復普遍人性意義的嘗試；例如：把多瑪斯純概念性的知識與實證科學合起來的方案。這些嘗試能助人看出同性戀行為是違反本性的倫理錯亂。

賴煜清先生一文清楚列明教會對「性」的立場，亦聲明教會不同意同性戀行為及同性婚姻。至於如何牧養同性戀者，作者提供一些具體的步驟，幫助讀者思考。總之，教會不同意同性戀行為及同性婚姻，但接納同性戀者，並為他們提供靈性關懷的服務。

鄭志遠先生的文章不是從倫理角度，而是從法律角度看同性戀及同性婚姻。文章第一部份探討有關同性戀的法律，看看現行法律是否足夠，是否需要為性傾向立法。第二部份是看現時「婚姻」的定義，同性婚姻對「婚姻」作為社會制度帶來甚麼挑戰。作者結論出，在考慮性傾向歧視或同志平權問題時，不應只提出保護單一權利，更要平衡各種權利，以免產生逆向歧視的情況。

吳智勳神父一文指出現代華人社會離婚的普遍，天主教會也受到衝擊。婚姻不可以拆散的教義既來自啓示，教會不能改變它；不過，對於離婚再婚的教友，教會牧民上能做甚麼？文章論及現時教會的處理方法，亦提出神學家的牧民建議，希望能與訓導當局繼續交談，更期待教宗方濟各正在召開的全球主教會議，會討論離婚再婚的教友面對的問題，並釐定助人得救的民政策。

潘志明醫生的文章分析自然家庭計劃的技術，雖然可靠度、準確度和有效性都得到醫學研究的肯定，但這方法始終不是主流，不被普遍採用，世人對它的印象是相當負面的。作者認為人們只討論它的有效性，忽略方法背後的人學基礎，對婚姻正面的影響也沒有理會。文章繼而從知識、態度、實踐三個範疇去探討這計劃被忽略的原因，並從牧民的角度尋求解決和適應的辦法，以及在推廣上可作的改善。

溫國光神父一文分析婚前同居的好處及壞處，研究發現婚前同居導致更容易離婚，更易引發不同的悲劇，如暴力、罹患憂鬱症等。因為缺乏承諾和責任感，無助未來的婚姻生活。文章繼而從基督信仰反思這問題，認定它有違基督徒的婚姻觀，既無完全奉獻的愛，又無忠貞的承諾只是任意放縱的藉口。承諾不能靠「嘗試」的，嘗試不能創造忠誠，創造未來；唯有不反悔的承諾，才使婚姻盟約日新又新。

歐陽嘉傑醫生的文章首先指出人的性別是由人的基因決定。XX 或 XY 的性染色體內的基因決定了生殖器官的發展。但有些人有性別認同障礙(Gender Identity Disorder)或性別焦慮(Gender Dysphoria)，要幫助他們可用心理輔導或藥物。但亦有人願意用外科手術以改變身體的性特徵。這種把健康器官割除的手術，根本

沒有改變性別；手術不能製造真的生殖器官，也不能令變性者有異性生殖能力。這種外科手術不但要動用大量資源，而且成效不佳，比不上用心理輔導去治療。教會反對用傷害自己身體的方法去改變性別，亦不接受變性人的婚姻。

傅蔚琳小姐一文處理天主教自然律倫理所受到的挑戰，自然律被評為「物理主義」(physicalism)、「自然主義」(naturalism)、「本質主義」(essentialism)；這些指責，往往是因為評論者認為自然律倫理是從物理性、本質性的「實然」(is)，跳到倫理上的「應然」(ought)，因而犯了「自然主義的謬誤」(naturalistic fallacy)。作者引述 Martin Rhonheimer 的作品 *Natural Law and Practical Reason* 「從『實然』到『應然』」(from “is” to “ought”)作出的詮釋，認為 Rhonheimer 原意是維護教會的自然律倫理，但他錯解了多瑪斯對自然律的理論，正確的了解是「實然」與「應然」並非對立，反而有密不可分的關係，這正是自然律在人性中的基礎。自然律倫理仍可在今天站立得住。

本期《神思》得到廖潔珊小姐幫忙翻譯，我們衷心感謝她的慷慨。



# CONTENTS

Forward <i>Editor</i>	ix
The Homosexual Act and Argument against Nature <i>Fr. Joseph Tham</i> <i>Translated by Rita Liu</i>	1
Homosexuality and Same Sex Marriage from the Perspective of the Family <i>Kevin Lai</i>	19
Homosexuality and Same Sex Marriage from the Perspective of the Law <i>Cheng Chi-yuen</i>	29
The Problem of Divorce and Re-marriage <i>Fr. Robert Ng S.J.</i>	44
A Pastoral Reflection on Natural Family Planning <i>Dr. Michael Poon</i>	57
Why we are Opposed to Pre-marital cohabitation: it Damages the Spirit of Commitment <i>Fr. Timothy Wan</i>	77
Homosexuality – a Medical and Moral Examination <i>Dr. Peter Au-Yeung</i>	95
Challenges Presented to the Catholic Doctrine of Natural Law Morality <i>Foo Wai-lam</i>	105

## FOREWORD

In every age the Church has faced challenges, but in the twenty-first Century the challenges have been particularly numerous. We believe, however that Christ has not abandoned his Church but rather desires to be with her every day until the end of the world. Hence, the current issue of *SHENSI / SPIRIT* discusses challenges facing the Church and looks at the way the Church faces such challenges, coming from within and without.

Fr. Joseph Tham from a conceptual perspective discusses the hot topic of the problem of homosexuality. He divides his topic in two: homosexual activity is “an erroneous confusion of nature”, and the inclination to homosexuality is something they “do not deliberately choose”. The Church opposes the former but does not condemn the latter and affirms that there should be no unjust prejudice towards the latter. The article discusses regulated reproduction and draws out the challenge for the theory of natural law. The author then presents some recent discussions of natural law and attempts to restore the general significance of human nature. For example, he discusses the case of uniting St Thomas Aquinas’ purely conceptual knowledge with practical science. These attempts, he affirms, help us to see that homosexual activity is a moral error opposed to nature.

Mr. Kevin Lai presents the Church’s stance on “sex” and shows that the Church does not agree with homosexuality activity or same-sex marriage. With reference to the pastoral care of homosexuals, the author suggests several concrete steps for the reader’s reflection. To sum up, while the Church does not accept either homosexual activity or same-sex marriage, she accepts the homosexual person and offers them spiritual care and service.

Mr. Cheng Chi-yuen looks at the question of homosexuality and same-sex marriage, not from a moral point of view but from a

legal one. In the first part of the article he discusses the laws concerning homosexuality to examine the adequacy of the current laws and examines whether laws concerning homosexuality are necessary or not. In the second part, he looks at the current definition of marriage and whether same-sex marriage poses any threat to the social system. The author concludes that, in a consideration of sexual orientation discrimination or of marriage equality, there should not be any protection merely for one right but an equal protection for all rights so as to prevent the emergence of any discriminatory opposition.

Fr Robert Ng S.J. points out that in modern Chinese society, divorce has become a common phenomenon and the Catholic Church has consequently been attacked. Since the doctrine of the indissolubility of marriage comes from revelation, the Church cannot change it. Nevertheless, with respect to members of the Faithful who have divorced and remarried, what can the Church do on a pastoral level? The article deals with the Church's current way of dealing with this matter and then indicates the pastoral suggestions offered by theologians in the hope that the dialogue with the Magisterium can continue and in anticipation that the Synod of the world's bishops which Pope Francis has convoked will face up to this problem of divorced and re-married Catholics and ascertain a pastoral policy that will help people to attain salvation.

Dr. Michael Poon analyzes the techniques of Natural Family Planning and affirms that, although the reliability, accuracy, and efficacy of the method have been confirmed by medical research, nevertheless it is not popular and is not generally used. The impression that people have of the method is rather a negative one. He is of the opinion that people merely discuss the method's efficacy and ignore its definite anthropological basis and so have no appreciation of its positive influence on marriage. The article then examines, from a cognitive, an attitudinal and a practical perspective, the reasons for the neglect of this method and from a

pastoral point of view seeks a way of resolving the impasse and come to an adaptation and possible improvements in its proliferation.

Fr. Timothy Wan examines the advantages of pre-marital co-habitation. Research has discovered that pre-marital co-habitation more easily leads to divorce, give rise to various tragedies such as violence, the contraction of depression and so on. Since there is no commitment or sense of responsibility, it is of no help to a future married life. The article then reflects on this problem from the perspective of Christian faith and suggests it destroys the Christian view of marriage since there is no totally dedicated love, no serious commitment, but merely an excuse for self-indulgence. Commitment cannot be based on trial for trial cannot create fidelity or a future. Only a discerned commitment can lead to a marriage which renews itself each day.

Dr. Peter Au-Yeung begins his article by pointing out that human sexuality is determined by genes. XX or YY chromosomes cause the genes within the body to determine the development of the generative organs. Some people, however, are born with Gender Identity Disorder or Gender Dysphoria and are in need of help, whether psychological counselling or medicine. Some people, however, prefer to have recourse to external surgery to change their sexual characteristic. This operation to remove healthy organs basically does not change a person's sexuality. Surgery cannot create real sexual organs and cannot bestow on a transsexual person the generative capability of the opposite sex. This type of surgery requires great resources and the result is not good and produces no more healing than psychological counselling. The Church opposes causing damage to one's body as a method of changing one's sexuality and does not accept the marriage of transsexuals.

Ms. Foo Wai-lam's article deals with the challenges encountered by the Catholic doctrine of natural law morality. The concept of Natural Law has been criticized as physicalism,

naturalism, and essentialism. These criticisms have often stemmed from the fact that the critics believe that natural law morality leaps from the “is” of physicalism, naturalism, and essentialism to a moral imperative [“ought”] and thus falls into the error of a naturalistic fallacy. The author cites Martin Rhonheimer’s commentary on the leap from “is” to “ought” in his work *Natural Law and Practical Reason*. She is of the opinion that Rhonheimer aspires to be a defender of natural law morality but has misunderstood Saint Thomas Aquinas’ concept of Natural Law. A correct understanding is that “is” and “ought” do not stand in opposition but have an intimate and indissoluble relationship. This is the foundation of the natural law in human nature. Natural Law morality is still sustainable today.

Miss Rita Liu has helped with translation for this issue of *SHENSI / SPIRIT*. We are sincerely grateful for her generosity.

# 違反本性的同性戀行爲和爭議

譚傑志著

廖潔珊譯

## 引言

同性戀的討論已經成爲全世界的敏感話題。天主教會和世界其他宗教傳統的倫理和教導，均受到前所未有地挑戰。許多聲音都指出，當有同性戀傾向的人不能結婚或收養孩子時，是被不公平地歧視。

天主教對這些問題的回應十分清晰。《天主教教理》第 2357 條指出：「同性戀的行爲是本質的錯亂，是違反自然律的行爲，排除生命的賜予，不是來自一種感情上及性方面的真正互補。」同樣地，第 2358 條說明同性戀傾向「不是他們刻意的選擇」。

然而，爲免對這個教導有誤解，必須弄清楚「本質的錯亂」的說法，是應用在同性戀行爲上；而「不是他們刻意的選擇」的用語，則適用於同性戀傾向上。天主教教導區分人、傾向和行爲。有同性戀傾向的人，不會被譴責或被排斥在教會外，他們都是天主的子女，跟任何人一樣享有平等的尊嚴。事實是，教理 2358 條要反覆申明的事實，是有這傾向的人「必須以尊重、同情和體貼相待。應該避免對他們有任何不公平的歧視。這些人被召在他們身上實行天主的旨意；如果他們是基督徒，應把他們由於此種情形可能遭遇的困難，與基督十字架上的犧牲結合在一起。」

「不是他們刻意的選擇」這說法，適用在同性戀的傾向上，而不應用到人的身上，所以它不是一種譴責。它要說的，是這傾

向與天主計劃的人性並不協調，因為那慾望在某程度上不能滿足男和女兩性之間的互補；也不能實現我們性別機能內在的生育繁殖能力。

跟與貞潔恰恰相反的其他性行為一樣，例如是戀童癖，同性戀行為被視為「本質的錯亂」，意思是不論人的主觀意向是什麼，它們都是錯誤的。這些行為總是違反人性，因此教會堅定地和清晰地加以反對它。

很明顯的，幾乎全部這方面的教導，我們都可以追溯到多瑪斯·亞奎納那裏。在他的《神學大全》裏，聖多瑪斯認為若干性行為是「違反人之為人的性愛行為的正常秩序」，是「不正常的邪惡行為」。他列舉手淫、（避孕）、人獸交、雞姦和不正常的性交態度都是這類。<sup>1</sup>按亞奎納，錯亂有層級的分別。色慾方面與性有關的罪惡，如亂倫、強姦、姦淫、通姦和誘姦，都是違反正確理性的行為。然而，儘管它們是嚴重的，但較那些違反人性的（*contra naturam*）不正常的邪惡行為的嚴重性為輕。<sup>2</sup>

然而，許多人都覺得教會的教導，並不具說服力和難以理解。事實上，問題是基於在當代的文化中，訴諸於人性和自然律已不再被人明白。這篇文章會審視那些曾扭曲我們認同普遍人性，以及自然律的存在的歷史遠因和挑戰。我們會細看節制生育的討論如何引發反對自然律推論的挑戰，它又如何為趨向人性的較進化思想鋪砌道路。這與尼采名言「權力意志」所概括的現代心態趨於一致；在缺少道德真理和宗教絕對的情況下，唯一僅存

---

<sup>1</sup> 《神學大全》II, II q.154, a.11. 避孕在現代意義上，沒有明確地提及，但暗示為性交不單單是對後代不利。

<sup>2</sup> 《神學大全》II, II q.154, a.12.

的就只有滿足個人慾望，而這慾望變成爲權利。最後，我們會看一些最近講述自然律角色，以及恢復普遍的人性意義的嘗試。

## 來自討論避孕方法的餘波

作爲能夠決定人類倫理行爲的一環，人性在某些方面來說，遭受到 1960 年代有關避孕方法之討論的質疑。在那時候，夫婦可以透過有效的避孕方法如避孕藥控制生育。教宗保祿六世的《人類生命》通諭禁止使用避孕方法，它爲傳統上與性相關的倫理辯護，把其論點訴諸於人性和自然律。在教會內外的負面回應，最後引發出對本性自身的概念的強烈反對。

反對自然律推論的控訴，甚至早在通諭發表之前已經浮現。若干倫理神學家和歷史學家均對在梵二前的醫學和與性相關之倫理作出批評，而這些批評都基於倫理神學的詭辯和以手冊指引爲依據的進路。他們認爲這段時期過份強調將本性與生物學視爲同一的事物；他們把這思想稱爲「物理主義」。<sup>3</sup> 就此「物理主義」，他們泛指是那種僅僅對於行爲自身，而缺乏考慮情況和後果（以及意向的原動力）的分析；這樣的分析，源於對人類 / 動物生物學上的本性的固定、不變的理解，並因而容許傳統倫理學者拿來普遍引用，有着絕對的約束性。<sup>4</sup> 在《人類生命》通諭面世

---

<sup>3</sup> 見 W.E. May, "The Natural Law Doctrine of Francis Suarez", *New Scholasticism* 58 (1984): 422-423; D.F. Kelly, *The Emergence of Roman Catholic Medical Ethics in North America: An Historical, Methodological, Bibliographical Study*, (New York / Toronto: Edwin Mellen Press, 1979), 43, 244-401; P.I. Odozor, *Richard A. McCormick and the Renewal of Moral Theology*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1995), 10.

<sup>4</sup> D.F. Kelly, *The Emergence of Roman Catholic...*, 257-258.



之後，許多其他的神學家也質疑自然律的傳統觀點。<sup>5</sup> 有些人訴諸於聖多瑪斯·亞奎納的著作來辯護他們新的爭論；同時，也有許多人直截了當地否決自然律。這些批評可被分類為：（1）自然律視恩寵為一些從外強加的東西；（2）自然律是「物理主義的」，並以過時和一成不變的人性觀為基礎；和（3）自然律沒有顯示出在當代發展的歷史意識。<sup>6</sup>

第一個反對出自於一個說法，這說法認為《人類生命》通諭過份強調人性在物理上的幅度，而缺乏考慮其超性終向。例如，古倫神父 (Charles Curran) 和其他人都批評，這種對人性的理解方法有過度的限制，並與因基督的救贖和復活而來的自由背道而馳。他們推演出一種更新的人學；它應該建基於「對人與他的召叫的一種綜合見解 — 不單只看他在世俗和自然界中的一面，也看他在超性和永恆角度之上的召叫」。<sup>7</sup>

其他作者則指責，《人類生命》通諭以「物理主義的」觀點為它的依據，並再一次繼承了梵二前以手冊為依據的倫理傳統。

---

<sup>5</sup> 見 J.T. Noonan, *Contraception: A History of its treatment by Catholic Theologians and Canonists*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), 626-631. 在通諭之前的一些文章有 M.G. Plattel, "Personal Response and the Natural Law", *Natural Law Forum* 7 (1962), 36-37; H. McCabe, "Contraception and Natural Law", *The New Blackfriars* 46 (1964), 89-93; J. Pleasants, "A Biologist Asks Some Questions", in D. Callahan (ed.), *The Catholic Case for Contraception*, (New York: Macmillan, 1969), 30-40; C.E. Curran, "Personal Reflection on Birth Control", in D. Callahan (ed.), *The Catholic Case...*, 19-29; E.A. Daugherty, "The Lessons of Zoology", in T.D. Roberts et al., *Contraception and Holiness*, (New York: Herder and Herder, 1964), 112-126; M. Novak, "Toward a Positive Sexual Morality", in W. Birmingham (ed.), *What Modern Catholics Think about Birth Control*, (New York: Signet Books, 1964), 115-123; L. Dupré, *Contraception and Catholics: A New Appraisal*, (Baltimore: Helicon Press, 1964), 114-117.

<sup>6</sup> 見 J.E. Smith, *Humanae Vitae: a generation later*, (Washington, DC: CUA Press, 1991), 168-169.

<sup>7</sup> C.E. Curran, *Directions in Fundamental Moral Theology*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977), 121 (cf. *HV* 7), cited in J.E. Smith, *Humanae Vitae: a generation later*, 170.

這種指責在一些神學家已在宗座計劃生育委員會 (the Papal Commission on Birth Control) 記錄下來。他們認為《人類生命》通諭在分析性行為時，過於重視其物理上或生理上的過程，而忽視了整個的人(其生理範圍以外的)。正如 William E. May 認為：

對於持異議的神學家的觀點，我們可綜合它們成為當中的一位 Daniel Maguire 的說法。他表明避孕（方法）「長期以來，被物理主義的倫理所妨礙，把道德的人遺棄在其生物性的憐憫中。他沒有別的選擇，只可遵循他的物理本性的節奏，以及順從地接受其所規定的。」<sup>8</sup>

第三，他們批評傳統的自然律觀點，只依賴一種過時的傳統世界觀，它被形容為「靜態的、不變的、永恆的和安定的..... 相比之下，具歷史意識的世界觀，強調變化、發展、演變和歷史性」。<sup>9</sup> 根據這些作者，《人類生命》通諭不足以支持自然律觀點，或為其觀點辯護。反之，歷史意識則能夠指出，社會和文化的改變（與其他基督徒和非基督徒的對話，現代夫婦們的禁慾困難，對人口膨脹問題的認知等等）應該且必須如何影響我們的道德觀。對歷史的認知從始接納人在物理和靈性二者的本質上進化，並允許在道德情感上有演化：

繼而，醫藥的任務可被視為是一種用來壓抑混亂的人類「本性」能力的手段，以盡量達成最理想的秩序。聖經的創造觀點能夠讓神學與現代人相遇；在某程度上，這

---

<sup>8</sup> W.E. May, "Anthropological Advances in *Humanae Vitae*", in A. López Trujillo - E. Sgreccia, *Humanae Vitae, prophetic service for humanity*, Proceedings of the Study Meeting for the 25<sup>th</sup> anniversary of the Encyclical *Humanae Vitae*, Rome, November 24-26, 1993, (Rome: Editrice AVE, 1995), 372, citing D. Maguire, "The Freedom to Die", in M. Marty - D. Peerman (ed.), *New Theology*, No. 10, (New York: Macmillan, 1973), 188.

<sup>9</sup> C.E. Curran, *Directions in Fundamental Moral Theology*, 138-139.

現代人認為他是「他本人的自我創造者，因為在某種意義上，人是未完成的和此刻有能力創造自己。」<sup>10</sup>

對於以上種種評論，這篇文章並不尋求為自然律理論作出辯護。許多作者早已就這些問題作出過反駁，而教宗若望保祿二世的《真理的光輝》通諭，對這些異議亦作出了充分的回應。<sup>11</sup> 其中的一些議題，可在國際神學委員會的文件的分析中看到。

正如我在別處曾說過，自然律在醫療倫理和生物倫理中的推論，因避孕的討論而遭受到非常大的挫折。正當生物倫理的講述興起和有需求的時候，天主教傳統自然律的承傳聲譽受損。在討論生物醫學和其他倫理議題的嶄新舞台上，我們再不能斷言一個以人類理智或人的本性為依據的共同點，可普遍用於所有人和所有文化皆適宜。<sup>12</sup>

在生物倫理和與性相關的倫理上，訴諸於本性的做法亦同樣失勢，原因是新角色的登場，包括新教教徒和非宗教的教育論者。新教的神學家和倫理學家對自然的傳統並不那麼熟悉；即使是保守的循道公會教徒 Paul Ramsey，儘管他就天主教會的許多議題都表示贊同，但在避孕和它建基於人的本性的推論等問題，卻

---

<sup>10</sup> B. Häring, *Medical Ethics*, Fides Publishers, Notre Dame IN 1973<sup>4</sup>, 45-46, citing C.E. Curran, "Moral Theology and Genetics", *Cross Currents* 1 (1970), 73.

<sup>11</sup> 見 J.E. Smith, *Humanae Vitae: a generation later*, 98-128; G.G. Grisez., *Contraception and the Natural Law*, (Milwaukee: Bruce Publishing, 1964); J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, (Oxford: Clarendon Press, 1980); M. Rhonheimer, "Contraception, Sexual Behavior and Natural Law", in Vv.Aa., *Persona verità e morale; Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma (7-12 aprile 1986)*, (Rome: Città Nuova Editrice, 1987), 73-114; W.E. May, *Humanae Vitae, Natural Law and Catholic Moral Theology*, (Milan: Ares, 1989); G.G. Grisez - R. Shaw, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988<sup>3</sup>), John Paul II, *Encyclical Veritatis Splendor: Regarding Certain Fundamental Questions of the Church's Moral Teaching*, 1994.

<sup>12</sup> 見 S. Joseph Tham, "The Secularization of Bioethics," *National Catholic Bioethics Quarterly* 8.3 (2008):443-454.

出現分歧。<sup>13</sup>不用多說，Joseph Fletcher 更是猛烈地抨擊天主教的人性思想。他的思想超越他的時代；在 1950 年代，他提倡避孕的權利和人工授精的權利。<sup>14</sup>Fletcher 原是美國聖公會的牧師，在 70 年代轉成爲無神論者。他對人以科技來改變人性的自由，總是抱有樂觀的態度；這使他認爲無性繁殖（複製）、遺傳工程、生物工程或類人類 (para-human) 的生化設計，以及嵌合體（人獸的雜種動物）或機械化有機體（機械與人的混合體）是有道理的。<sup>15</sup>另一位新教神學家 James Gustafson 提議以「辯證的」方法來處理倫理學，目的是要藉處境化的神學，切合預期的現代需要。這種辯證的進路，在多元的文化中被認爲是必不可少的，這是因爲多元文化的倫理之證明，必須承擔着包括所有人類的經驗的任務——科學、歷史、哲學、心理學、社會學和文化等等——好讓非信靠的大眾，都覺得其證明是可靠的。要在這辯證的方向上，改進以宗教角度的倫理之證明，問題就反覆環繞着人性是否不變和固定的，抑或是動態和演進的。這就正如我們在避孕的討論中見過的問題一樣。因此，Gustafson 提出，在這倫理的辯證中，每一個新的科學或文化的突破，都需要一個神學上的修訂，好能反映和承認那些已被我們的社會所接受的行爲。

另一位具影響力的生物倫理學者 Tristram Engelhardt 對自然律的推論亦作出了很嚴厲的批評。他認爲我們對人性的了解莫過於在生物學上的層面（也就與物理主義的批判相似）；此了解會因進化而改變。按他的意見，科技上的進步可以改變我們對本性

---

<sup>13</sup> 見 P. Ramsey, *Fabricated man: The Ethics of Genetic Control*, (New Haven / London: Yale University Press, 1970), 32-37, 165.

<sup>14</sup> 見 Joseph Fletcher, *Morals and Medicine*, (Princeton: Princeton University Press, 1954).

<sup>15</sup> 見 Joseph Fletcher, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1979), 85.

的先入為主觀念，至使避孕、同性戀和基因的操縱，都會隨着時間而成爲可接受的事物。他認爲，自然律是一種文化遺跡，而這種文化遺跡都是那些被士林學派所繼承的法典殘留下來的；這些法典是斯多葛學者 (Stoics)、羅馬萬民法 (Roman *ius gentium*)、查士丁尼 (Justinian) 和尤利烏斯·凱撒 (Gaius) 的法典。然而，這些法典卻不是在我們之內寫成的法律。

引用休謨的名言：「是」不一定通向「應是」；他主張生物學上的事實，不能有道德上的意義（此說法爲自然主義的謬誤之爭議）。因此，就算可以找到道德的意義，我們也許早已認同按教會法標準來了解本性，又或者在眾多爭持不下的描述和說法中，作出了取捨。Engelhardt 最後指出，原罪已經損毀了人性，以至它不能向我們揭示什麼才是標準。<sup>16</sup>

總括來說，當避孕的討論塵埃落定之後，倫理學的面貌已經有所改變。建基於人性的長久真理的倫理學，再也得不到太多的信賴。當倫理學者要去摸索一些基礎原則時，他們要麼抓住一些所謂是「表面成立」(prima facie) 的原則、契約性的協議、功利主義式的計算結果和主觀的經驗，要麼就是宣佈整個企劃是沒有前景的。在現代和世俗觀念中，本性現在看來不是什麼不變的東西，而是易受改變、並受制於文化與環境變更和影響的。<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> 見 H.T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, (New York: OUP, 1996<sup>2</sup>), 56, 66, 197-199; Id., *Bioethics and Secular Humanism: the search for a common Morality*, (London / Philadelphia: SCM Press / Trinity Press International, 1991), 109-110; Id., *The Foundations of Christian Bioethics*, (Lisse, Netherlands: Swets and Zeitlinger, 2000), 34, 172-176.

<sup>17</sup> 由意大利的非宗教教育學者所發行的 *The Manifesto of Secular Bioethics* 認爲人性不是一些不變的東西，而是與文化一起演化和改變的。見 C. Flamigni, A. Massarenti, M. Mori, A. Petroni, "Manifesto di Bioetica Laica," *Il Sole24Ore* (June 9, 1996).

在與性有關的倫理之上，這種對本性的拒絕，背後引申一個二元論的人學。在這一個觀念下，一個人能夠將自己抽離於他人的性行為。因此，一個人的性行為不再以位格人為中心，而是置於他人之外。<sup>18</sup> 正如 Tristram Engelhardt 伶俐地觀察到：

我們理解自身為一個具形體、與性有關的存有，而這個理解有所改變，避孕這個社會思維的出現成為這個改變的其中一部份。我們視自己為自由的個體，並無拘無束地操控自身的本性，以達到自己的目的。這是我們理解自身和責任的一個改變。再者，這改變受到生物醫學支持，且在其引發的生物倫理反省中被受理解。<sup>19</sup>

Carlo Caffarra 確認，在這個錯誤的自由觀念中，有三個割裂。第一，是性行為從人那裏分割出來，這是由於身體從人那裏分割出來。這個人，只是在他脫離了理智的意志和自由選擇的層面上，構想出來的東西；與此同時，這個人的身體被貶低至其生物學的幅度。如果真的是那樣，性偏好甚至性別，都會變成個人的取向和文化背景。第二個割裂，是來自對性愛與愛情之間、以及心理和精神之間的一體性的破壞。結果是人會藉著跟隨一己基本的本能，在自我滿足中找到完滿，而愛情的意義成為快樂主義的佔有行為，而不是自我交付。最後，是夫婦行為上的結合和生育繁殖意義二者的割裂。<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> 見 G.G. Grisez, "Dualism and the New Morality," in M. Zalba (ed.), *L'agire Morale*, Vol. 5, (Naples: Ed. Domenicane Italiane, 1977), 323-330.

<sup>19</sup> H. T. Engelhardt, Jr., "Bioethics in Pluralist Societies," in *Perspectives in Biology and Medicine* 26.1 (1982): 64-78 at 72.

<sup>20</sup> Carlo Caffarra, "Natural law: marriage and procreation" in *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context, Proceedings of the VIII Assembly of the Pontifical Academy for Life*, ed. Juan de Dios Vial Correa and Elio Sgreccia, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2002), 238. English text in [http://www.academiavita.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=218%3Ac](http://www.academiavita.org/index.php?option=com_content&view=article&id=218%3Ac)

Janet Smith 注意到，在過去的四十年，「避孕的心態」使同性戀行為在文化角度上較容易得到接受。當一對夫婦視避孕行為是正常的，他們也就默默地接受他們不生育也可以有性行為。這與同性戀行為分別不大，它本於相互的慾望，本質上都不包含生育。<sup>21</sup>

## 權力意志

很大程度上，人性不能告訴我們，我們自己是怎麼樣的，和我們應怎樣表現；因此今天的生物倫理和與性有關的倫理，就可以用尼采 (Friedrich Nietzsche) 所預期的虛無主義來概括。他描述後現代的特徵為「權力意志」(*der Wille zur Macht*) 的一種，結合培根 (Francis Bacon) 的「知識就是力量」和沙特 (Jean Paul Sartre) 的「絕對自由」思想。尼采的新人類觀 (*Übermensch*) — 或稱之為超人 — 並不接納任何道德規範或倫理。所有這些虛無主義，都源於世俗主義、道德相對主義和我在別處提到的「強權就是公理」這意識型態的問題。<sup>22</sup>

在世俗化的西方，尼采早已預言上帝之死的來臨。在其他地方，我也曾分析過這對生物倫理的影響 — 記得那是源於對有關避孕道德價值的討論。倫理道德的世俗化，出人意外地夥同軟弱思維 (*pensiero debole*) 和虛無主義 — 它否定絕對的道德觀、認識對與錯的能力，甚至以推論來發現真理的能力。道德價值的死亡，

---

-caffarra-legge-naturale-matrimonio-e-procreazione&catid=53%3Aatti-della-viii-  
assemblea-della-pav-2002&Itemid=66&lang=en, 238-250.

<sup>21</sup> 見 J. Smith, "Same-Sex Marriage and Its Relation With Contraception," in Zenit News Agency, October 17, 2003 <http://www.zenit.org/en/articles/same-sex-marriage-and-its-relation-with-contraception>

<sup>22</sup> 見 J. Tham, "Will to Power: Nihilistic tendencies in reproductive technologies," *The New Bioethics*, Vol. 18 No. 2, 2013, 115-132.

以道德相對主義的形式出現；這在尼采的《偶像的黃昏》(*The Twilight of the Idols*) 中得到支持：

人們都知道，我對哲學家的要求，是他們要把自己凌駕在善和惡之上，即他們要把道德判斷的假象置在他們之下。這要求是源於由我發現的一個頓悟——根本沒什麼所謂的道德真相。道德判斷與宗教判斷一樣，都相信不存在的現實。道德價值只是某些現象的解說，更準確地說，是誤解。正如宗教判斷，道德判斷屬於愚昧無知的層面，缺少了真實的概念——真實的和虛構之間的分別；所以，在這層面上，「真理」沒有任何意義，只是些今天我們謂之「想像出來的東西」。因此，在這程度，道德判斷根本不能按字面意思理解；按其本身而言，它從沒有包含過什麼，唯獨是胡扯的東西。<sup>23</sup>

在《歡愉的智慧》(*The Gay Science*) 一書中，瘋子（又名現代人）矯飾地問道：「為我們來說，難道這行為的偉大之處，不是太偉大了嗎？難道我們不能化身成為神，以使自己配得上它？」其實，上帝之死是指超人 (*Übermensch*) 的冒起，而這超人會為自己決定什麼是真理和真實。「權力意志」的意思，是指新的人性，必須要持續不斷地為實現完美奮鬥。由於進化和轉變都是現實的原則，後現代的人必然不能被固定在任何聲稱是真實的東西上；反而，他應該前進到更高的境界。

自由權利的冒升，尤其是在與性有關的領域，進駐到這後現代的思維中。之前我已講述過有關性的新觀念，這些觀念會從那繼承自宗教和文化傳統而來的陳舊禁忌中釋放人性。<sup>24</sup> 前一個世紀的性解放，寓意着快樂主義的提倡和傳統家庭結構的解體。這

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols* in ed. P. Novak, *The Vision of Nietzsche*, (Rockport, MA: Element Books, 1996 [1889]), 72.

<sup>24</sup> 見譚傑志, <身體與生命倫理神學> 《神思》第 93 期 (2012): 43-54.



是最近以來顯而易見的，因為色情作品、性行為的放蕩、性交易和戀童癖都變得甚為猖獗。對同居、多個性伴侶、通姦、離婚和單身母親的認同，全都指向傳統家庭結構的崩潰。

以美國社會的扭曲調查為依據，具影響力的《金賽報告》(*Kinsey Report*) 斷定，當物理上和心理上的刺激被充份地激起時，性行為的表現無異於普通的情慾反應的運作。所以，該報告確定諸如善與惡、合法與不合法、正常與不正常等範疇，都是毫無意義的。<sup>25</sup> Carlo Caffarra 確切地指出：「如果人類的定義是歸因於人的自由；如果那定義是自由的本身，那麼隨之而來的，便是婚姻的人文主義只不過純粹是人的自由的創造罷了……」<sup>26</sup>

同性「婚姻」的合法化，也是這所謂性革命的一部份，是要在性的領域上，重新定義我們自己。權力意志的意思是說真理是意志的結果；真理從較優越者，甚至是從暴力行為中得到它的力量。毫無疑問，「強權就是公理」的意識型態是從政治角力，以及宗教的基要主義中找到的。我們可以在性革命看到它，這場革命容許生殖科技，由避孕到體外受孕（試管嬰兒），以至藉基因篩選和改良的積極與消極優生學向前推進。

類比地說，性的自由成爲了個人的「意志」；這個人因擁有着「權力」，可以要求得到權利，不按人的本性或宗教真理，但只按自己的慾望和來自那些慾望與偏愛的滿足感，塑造新的關係、家庭、生活模式。<sup>27</sup> 按尼采的意見，後現代的超人是一個沒

---

<sup>25</sup> 見 Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy and Clyde E. Martin, *Sexual behavior in the human male*, (Philadelphia: Saunders, 1948); Id., *Sexual behavior in the human female*, (Philadelphia: Saunders, 1953).

<sup>26</sup> Carlo Caffarra, "Natural law: marriage and procreation".

<sup>27</sup> 見 P. Kreeft, *How to win the Culture War—A Christian Battle Plan for a Society in Crisis*, (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002), 89-99.

有傳統、宗教和道德真理精神支柱的人。這位超人有能力創造自己的意義感，因此本性成爲了一種易變的東西，由個人的一時興致所創造，他藉權力強加他的意志。我們可從「個人意願選擇性別」的意識型態中看到這點。在這意識型態中，性行爲不基於生物上的本性，而是依個人的選擇。這些想法在聯合國的開羅 (1994) 和北京 (1995) 國際會議上得到闡述。<sup>28</sup> 同樣，這也是那些希望給婚姻重新定義的人的主張。

## 面對重拾本性的挑戰

此刻，我們看到本性的概念和自然律爲何不再享有昔日的光輝的一些原因，我們可檢視天主教學者最新的回應和分析。

關於這問題，國際神學委員會 (International Theological Commission) 2009 年的文件 *The Search for Universal Ethics: A New Look at Natural Law* 是一份重要的最新報告。<sup>29</sup> 文件肯定了自然律對於倫理價值和人權方面，在全球化的語境下的深遠應用性。文件追溯該應用性的歷史發展至希臘羅馬式的起源，尤其是它們的法律傳統，再附以基督信仰思想的充實和最後是天主教的訓導。羅馬法規、Francisco de Vitoria 和 Grotius 爲天賦人權的概念，作了許多重要的貢獻，爲現代的人權鋪設道路。然而，沒有一個對

---

<sup>28</sup> 見 Elio Sgreccia, *Manuale di Bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, Vol. 1, (Milan: Vita e Pensiero, 2000<sup>3</sup>), 389.

<sup>29</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_en.html)

人性堅決的肯定，人權在缺少了義務和限制的情況下會被濫用。<sup>30</sup> 相反，它在不公義的法律面前保障個人的良知：

面對濫用權力，甚至是極權主義使法律上的積極性隱藏起來，且某些意識型態蔓延時，教會想起當民事法與自然律抵觸時，它們不能約束良知，教會要求確認良心反抗的權利，在遵從更高的法規的名義下，亦是服從的本份。<sup>31</sup>

在面對相對個人主義（即每一個人為他自己決定什麼是好和正確），和審慎地處理基於共識而來的倫理學上的民主化時，自然律提出經由人的推理而認識的客觀道德真理。這對我們現在所討論的主題有着重大的意義，亦是在於反對權力意志為性道德價值所重新定義的意識型態。藉着提出非宗派之間的論據，自然律的推理能在公開討論中融入世俗的觀點；而這些非宗派之間的論據，也可被引導到朝向個人和公眾的利益上。<sup>32</sup>

基於我們推理的天賦才能，它能夠對文化相對主義的主張起反抗作用，同時也允許不同文化之間與不同宗教之間的交談。若瑟·拉辛格 (Joseph Ratzinger) 在與德國哲學家哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 的著名交流中指出，比較起世界其他地方，俗化 (在西方社會和政治上邊緣化宗教的地位) 是一個畸形現象。他相信世俗的理性缺乏任何限制，也並不為全人類所明白。<sup>33</sup> 事實上，對於基督信仰來說，基督作為降生的言，意思是信仰本身不可能是不可

---

<sup>30</sup> 見 *The Search for Universal Ethics*, no. 18-35. 也見 Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas, *The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion*. (San Francisco: Ignatius Press, 2007), 53-76.

<sup>31</sup> *The Search for Universal Ethics*, no. 35, 也見 no. 91-92; John Paul II, *Encyclical Evangelium Vitae: on the Value and Inviolability of Human Life*, 1995, no. 73-74.

<sup>32</sup> *The Search for Universal Ethics*, no. 35.

<sup>33</sup> 見 Ratzinger and Habermas, *The Dialectic of Secularization*, 76.

合理的。儘管自然律在基督慈愛的新盟約中得到滿全，它在超越文化和宗教的差異的共有基礎上，並沒有排斥與其他群體的交流。<sup>34</sup>

然而，最近由宗座生命學院 (Pontifical Academy for Life) 出版的《生物倫理與自然律》(*Bioethics and Natural Law*)，在評論國際神學委員會的文件時，也留意到迎面而來有着許多挑戰。<sup>35</sup> 首先，是來自現代和後現代解構主義哲學的反對，例如前文提到 Engelhardt 的立場。科學或邏輯上的實證主義，否認所有經驗科學以外的真理來源，而法律實證主義卻把真理置於社會共識的支配之下。<sup>36</sup> 自然律曾不幸地被誤解為等同於自然法則 (laws of nature)、物理定律或生物學定律。這「物理主義的」詮釋被視為是干犯了 G.E. Moore 的自然主義謬誤 (naturalistic fallacy)，或者是休謨的「是一應」(is-ought) 謬誤。簡單地回應這些批判——當自然律的推理以生物學上的數據為起步點，它不會以內部寫成的終局、權利和義務，把人的整體內容論述得表露無遺。這個人的整體在物理上和精神上擁有一個單位。<sup>37</sup>

與此有關的一個複雜問題，就是自然律的用語，在當代的文化下變得晦澀難懂。教宗本篤十六世在 2007 年的一個講話中承認了這個問題。

---

<sup>34</sup> 見 *The Search for Universal Ethics*, no. 103-116.

<sup>35</sup> 見 Pontificia Academia Pro Vita, *Bioetica e Legge Naturale: Atti della Sedicesima Assemblea Generale dei membri*, Città del Vaticano, 11-13 febbraio, 2010 (Lateran University Press: Rome, 2010)

<sup>36</sup> 見 *Bioetica e Legge Naturale*, 61.

<sup>37</sup> *Bioetica e Legge Naturale*, 57-61, 117-124, 155-158. Citing *Gaudium et Spes*, no. 51; *Veritatis Splendor*, no. 47, 50.

這話為今天許多人來說，差不多是不可理解的，因為自然的觀念已不再是形上學的，而只是經驗主義的。自然，作為其自身，已再不是清晰透明的道德信息；此事實形成了一種迷網的感覺，使日常生活中的選擇變得不安全和不穩定。<sup>38</sup>

在較早與哈伯瑪斯的相遇中，他觀察到這個問題在於進化論的勝利，因為進化論使得今天要在本性中辨明理性的存在變得複雜。換句話說，如果本性已經演變，並持續不斷地演變下去，當這些事的發生是難以預料、偶發和隨機的，那麼要看到目的和終局（目的論）便會變得困難了。我們在有關避孕的討論，以及在藉科技與我們的意志，來編造新人性的後現代思維中，已見證過這問題。

最後，是自然律的史實性問題。這個具體的問題，關於普遍準則在特定情況下的應用，主要針對地理性和歷史性的情況。有些批評自然律的人，強調某些慣常做法的事實，如放高利貸、奴隸制度和死刑，在過去經過自然律的推理證明是合理的，但它們到了現在卻站不住腳。因此，有些人會反駁，同樣的情況，也許可以應用到我們對同性戀的觀念上。

## 重拾本性的新的可能性

考慮到問題的情況，自然律理論家有極大的需要，接受現代科學和多瑪斯哲學兩者的訓練，融合科學的不同領域，目的是要釐清、適應、反思，甚至改良自然律的語言，以配合最新的發

---

<sup>38</sup> Address of His Holiness Benedict XVI To The Participants In The International Congress On Natural Moral Law, February 12, 2007, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070212\\_pul\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_en.html)

現，使與逐步發展的研究結果兼融。<sup>39</sup>要找到或發展一套新的語言，它能清晰和可憑直覺得知、易使用、可以融合現世的爭論和科學的推理，以及探討不同事例的變異性和複雜性，這是不容易的。其中一個提議，是應用來自分析哲學的「自然種類」語言，但是它的缺點在於它對本性已有一定的涵義，而這正正是我們要克服的困難。<sup>40</sup>

其他人從哲學和神學的觀點上，討論人類在人學上的立場，都期待着在科學與信仰的交叉點上有着有效果的融合。其實人的本性是否有一個預定不變的形態，抑或，這本性能夠通過操控而演變呢？這樣的結果仍是人嗎？要是人的話，限度是什麼呢？倫理學進入了關於這些限度的討論，而神學則關注人性是否被授與一個任務，用智慧來編造和改良人性，抑或只充當守護者保護它。<sup>41</sup> 這些問題隱藏在避孕討論的底層，再次在同性戀的問題上重提。

另一個可為的建議來自自然哲學或物理世界的哲學。自然哲學有物理世界的現象的實體分析，從中抽取改變、活動、因果關

---

<sup>39</sup> 在2009年，這裏的一些問題在宗座額我略大學舉行的III STOQ國際會議(III STOQ International Conference "Biological Evolution: Facts and Theories. A critical appraisal 150 years after *The origin of species*")中曾經討論。<http://www.evolution-rome2009.net/>在這些講者之中，有Simon Conway Morris的發言，提到偶發性問題，即生命能否發生。Simon Conway Morris, "Darwin's Compass: How Evolution Discovers the Song of Creation" Gifford Lectures for 2007, <http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPDCED&Volume=0&Issue=0&Summary=True> and Robert E. Ulanowicz, *A Third Window: Natural Life beyond Newton and Darwin* (West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2009).

<sup>40</sup> 見Daniel P. Sulmasy, "Diseases and Natural Kinds," *Theoretical Medicine and Bioethics* 26 (2005): 487-513; *Bioetica e Legge Naturale*, 91-95.

<sup>41</sup> 見G.P. Schnier, "Theology and Science: Their Difference as a Source of Interaction in Ethics", in E.E. Shelp (ed.), *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers*, (Philosophy and Medicine 20), (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985), 17-25.

係和效果的根本真理，沒有它，科學不能啓動。<sup>42</sup> 馬里旦 (Jacques Maritain) 是其中一個支持者，他希望在一個綜合的人本主義上，消除科學、哲學和神學知識之間的差異。他與華萊士 (William Wallace) 一起，提議自然哲學是能夠把多瑪斯純概念性的知識與實證科學彌合起來的合適方案。<sup>43</sup>

多瑪斯傳統講論的本性，也可以學習中國的儒家思想。在西方，倫理學的理論常常強調推理和真理。值得注意的是在中文裏，「倫理」 (ethics) 不單只是「理」 (li)，而是「倫理」 (lun li)。「倫」 (lun) 的概念，也是人的本性中的一部份，它用作表示關係。「倫」標明人類之間和人與自然之間的正確關係。在這倫理學的思維內，「亂倫」是「倫」的錯亂。同樣地，「倫」可解釋為何人獸交和同性戀行爲，是恰恰相反於正確的關係或「倫」。近來西方倫理學對關係論產生新的興趣，討論關係性貧窮。<sup>44</sup> 所以我認爲儒家「倫」的思想的大融合，能夠激勵人的本性的論辯。

最後但同樣重要的是，在本性的討論中浮現出一個有趣而值得關注的意見 — 在照顧所有人時，真正的基督徒見證的語言，也許比起哲學上的沉思，或找到新的用辭，更爲有效。<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> 見 F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, (Rome: Pontifical Gregorian University Press, 1985).

<sup>43</sup> 見 J. Maritain, *Science and Wisdom*, Charles Scribner's Sons, NY 1954; Id., *The Degrees of Knowledge*, Charles Scribner's Sons, NY 1959; Id., *True Humanism*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1950); Id., *The Philosophy of Nature*, (New York: Philosophical Library, 1951); W. Wallace, *The Modeling of Nature*, (Washington, DC: CUA Press, 1990).

<sup>44</sup> 見 A. Aguilar, "Eubiosia: per una bioetica della relazionalità," *Studia Bioethica*, vol. 3, n. 1-2(2010):108-118. 在香港，關係性貧窮是最近一個學術會議的主題。  
<http://icrp2013.caritas.org.hk/>

<sup>45</sup> 見 *Bioetica e Legge Naturale*, 74-82.

# 從家庭牧民看同性戀與同性婚姻

賴煜清

## 天主教會有關「性」的立場

爲了讓普世教會傳揚信仰有其準則可循，教宗若望保祿二世於 1985 年的世界主教特別會議中，決定編寫《天主教教理》，及後於 1992 年 12 月 7 日，此要理正式出版。在 2865 條天主教教理中，只有三條直接提到同性戀(#2357, #2358, #2359)。《天主教教理》清楚解釋第六誡中與「性」有關的罪：「不可姦淫」的意思是全面地涵蓋了一切違反貞潔的罪過。文中提到貞潔時，指出同性戀行爲，與其他有關「性」的罪，包括賣淫、強姦等，都是嚴重違反貞潔的罪。這個天主教的立場，已是清晰不過。

## 同性戀與同性婚姻的近年發展

然而，在這數十年間，同性戀以至同性婚姻這些議題，在國際間也越來越鬧得熱烘烘。在 2014 年初，全球已經有 15 個國家通過了認可同性婚姻的法律。單單在 2013 年裡，就有法國(天主教會的長女)及紐西蘭等國家加入。這樣的現象，顯示了傳統的婚姻觀念，正在急劇地變化、而且遇到嚴重的挑戰。從歷史角度，主流的文化和社會基礎，原本就是建立於一男一女所組成的家庭。但面對這些巨變，這基本信念在某些社會中已被動搖，在將來甚至被可能推翻，情況令人憂慮。



## 《天主教教理》的訓導

天主教反對同性婚姻的理由在《教理》#2357 條中已說得很清楚：「根據聖經，同性戀的行為顯示嚴重的腐敗，聖傳常聲明『同性戀的行為是本質的錯亂』，是違反自然律的行為，排除生命的賜予，不是來自一種感情上及性方面的真正互補。在任何情況下，同性戀行為是不許可的。」

在#2358 條中指明「有為數不少的男女，呈現著根深蒂固的同性戀傾向。這傾向在客觀上是錯亂的，為他們大多數人構成一種考驗。對他們應該以尊重、同情和體貼相待。應該避免對他們有任何不公平的歧視。」

分辨罪惡行為本身及犯罪的人，憎恨罪惡但愛罪人(hate the sin, but love the sinner)，這些辨別是天主教倫理中一貫的、又堅定不疑的準則。這態度與處理離婚、再婚、墮胎等問題的態度，都是一致的。

## 爭議和挑戰

為甚麼同性戀這個社會議題會變得這麼具爭議性呢？對婚姻與家庭牧民又帶來甚麼挑戰呢？以下討論先從天主教的婚姻觀角度作出分析。

天主教對婚姻的看法，是從創世紀中的亞當和厄娃這「一男一女」的關係中，漸漸體驗和發展出來的一套「專一、排他、忠誠和向生命開放的」價值觀。男與女，無論是在身體結構上、或心理特質上雖然有所不同，但他們之間所建立的彼此相愛的關係，正是建立在他們的不同及互補的基礎上，使雙方的互愛關係得以維持、加強及延續。正如創世紀的「骨中之骨，肉中之

肉」、「二人成爲一體」，都是很生動地描寫出男女間的互補和親密共融的關係。只有這樣的結合，才可以合乎人性及自然律，孕育出新生命「生育繁殖，充滿大地，治理大地」，透過父親和母親不同的角色和典範，教養和培育下一代。

同性婚姻的發展，會令傳統一男一女婚姻的定義最終改寫，影響深遠。有些人說：「現在越來越高的離婚率、再婚率，青少年害怕結婚等問題，不是正正表示異性戀和異性婚姻出現了問題嗎？不如給一些人另外一個選擇吧！」但深入一點分析，這並不是異性婚姻本身的制度問題，而是準備結婚或結了婚的人本身受其他因素，如成熟程度、愛的能力等等的影響。有一次，我看到兒子的書桌上「非常」混亂，著他執拾一下。他說在他的「定義」來說，這並不算混亂！所以無需執拾。我再反省究竟制度或定義的存在，是不是單單由個人的主觀意願決定，還是有其他客觀因素所形成的？婚姻制度遠在教會成立之初已經存在。歷史告訴我們異性婚姻能爲人類帶來深遠的好處，而夫妻都能從婚姻中得到好處。在同性婚姻被法律認同後，則這個在社會存在已久，行之有效，符合主流倫理價值觀的異性婚姻制度將會改變，一定會產生很深遠的後果及非常嚴重的影響，包括：1) 對相信聖潔婚姻的人，衝擊了他們的信仰自由；2) 造成「去性別化」的社會 genderless society；3) 在同性婚姻家庭成長的兒童，被剝奪在父母愛中成長的權利。

## 對家庭牧民的影響

從家庭牧民角度來看，同性婚姻會嚴重地影響及侵犯教會對婚姻與家庭的價值觀。在教會中，婚姻是一件聖事、基督愛教會的標記，而家庭是一個生育和教養子女的地方。《天主教教理》

2201 條指出「夫婦團體是基於配偶雙方的合意而形成的。婚姻和家庭是導向配偶之間的幸福以及生養和教育子女。配偶的愛情和子女的生育，在同一家庭的成員之間，建立起人際的關係和首要的責任。」

2205 條再申明「基督徒家庭是一個人際的共融，是「父」和「子」在聖神內共融的軌跡和形象。家庭的生育和教養作為是父創造工程的反映。家庭奉召為參與基督的祈禱和祭獻。每天的祈禱和天主聖言的誦讀使家庭中的愛德堅強。基督徒家庭有福傳和傳教的責任」。

教宗若望保祿二世的身體神學也提出每人的身體均有配偶性 (nuptial meaning of the body) 的意義，男人與女人(即所有人)是「依照天主肖像」而受造，有著基本的人格尊嚴(創 1:27)，人是有理智(智慧)和意志(自由)的，能分享參與天主的真、善和美。男女兩性的差異顯示出同一人性，有兩種表達，男與女在生理、心理和靈性的差異及互補性。男女在婚姻的共融與結合反映了天主聖三的共融與生命。

同性戀者並不能從正常途徑生育延續下一代。他們只能從人工受孕或領養途徑，來達至組織家庭的願望。天主教會對這兩方面都不能接受。前者是違反人性尊嚴，後者則是對那些被收養的小孩施加「暴力」，使他們從小就不能在兩性完整的家庭中，在父母親的照顧下成長。

每位基督徒有責任及被召叫學習耶穌善牧的榜樣。在福音中的善牧是充滿慈愛，熟悉每隻羊的聲音，尤其對那些特別需要照顧的羊群。但是，福音中也提到牧羊人要常常準備防備狼群的侵襲。在實踐天主教社會訓導中，也提倡不單是僕人(服務)的角色，

也要實踐先知的角色，尤其是當社會或教會遇到或將會遇到合乎福音精神的挑戰。因此，基督徒有必要徹底明白婚姻的神聖、夫妻組織家庭及養育子女的天職，及在大是大非當前，堅守這個教會的婚姻價值觀。

## 如何牧養

天主教會如何牧養有同性吸引掙扎的教友呢？三十多年前，美國的夏菲神父開始了勇力社(Courage)的牧養模式，他參考匿名戒酒協會 (Alcoholic Anonymous)「十二個步驟」訂定了此模式，旨在協助有同性吸引傾向的天主教徒按照天主教會訓導度貞潔的生活，並得到教會的認可。

「我不是吩咐了你，你應勇敢果斷嗎？所以你不要害怕，也不要膽怯，因為你無論到那裏，上主你的天主必與你同在。」  
《若蘇厄書》1:9

## 「勇力社」的五個目標

「勇力社」的創會成員制定了以下目標和宗旨：

1. 按照天主教會對同性吸引傾向的訓導，度貞潔的生活。
2. 通過服務他人、閱讀靈修作品、祈禱、默想、接受個人靈修指導、經常參加彌撒，以及勤領修和聖事與聖體聖事，把我們的全部生活奉獻給基督。
3. 促進團體互助的精神，讓我們可以互相分享思想和經驗，從而確保我們當中無人要獨自面對同性吸引傾向的問題。
4. 謹記在貞潔的基督徒生活中，貞潔的友誼不僅是可能的，也是必要的；並且互相支援，建立和維繫這些友誼。

5. 過著可以作為他人模範或榜樣的生活。

## 「勇力社」的十二個步驟（取自《「勇力社」手冊》）

請注意：「十二個步驟」的方式是「勇力社」團體聚會不可或缺的部分。每個步驟關乎一個或多個德行；每個步驟都要求我們確立自己的整體價值，並且明確地採取行動。雖然這方式原本是用作幫助有酗酒癖癮人士的一種有效治療，但是我們並不假設「勇力社」利用「十二個步驟」這過程時，就是認為所有具有同性吸引傾向的人士是等同成癮成癮。事實上，「勇力社」認為「十二個步驟」過程普遍也是適用於任何渴望在靈性上成長的人士，尤當與之輔以天主教靈修。「十二個步驟」的應用如下：

1. 我們承認，我們對同性吸引傾向無能為力，而我們的生活變得失控。<sup>1</sup>
2. 我們要相信，一個比我們自身更強大的力量，能夠使我們恢復精神健康。
3. 我們已經作出決定，把我們的意志和生活托付給我們所認識的天主。
4. 我們已為自己開列了一份清晰而無懼的道德目標表。
5. 我們已經向天主、向自己，以及向他人，承認我們過錯的本質。
6. 我們已經完全準備好，讓天主除去我們品德上的這一切缺陷。
7. 我們已經以謙遜的態度，請求天主除去我們的缺點。

---

<sup>1</sup> 根據匿名戒酒協會 (Alcoholic Anonymous) 「十二個步驟」原文改編。

8. 我們已經列出一份所有被我們傷害過的人的名單，因而甘願向他們所有人作出直接補償。
9. 無論甚麼情況下，我們已經向這些人士作出直接補償，只要這樣做不會傷害他們或其他人。
10. 我們已經繼續為個人開列檢討清單；如有過錯，就立即承認。
11. 我們已經通過祈禱和默想，努力增進與我們所認識的天主有自覺性的接觸；祈禱只求了解天主對我們的旨意，以及祈求獲得奉行這旨意的力量。
12. 我們在實行這些「步驟」後已經得到靈性覺醒，因而努力把這訊息帶給其他人，並且在我們的一切日常事務中實踐這些原則。

## 讓他們透過教會看到基督

在教區婚姻與家庭牧民委員會出版的《執手共勉，與子偕老》第十二章中，有一個善長仁翁的比喻，對同性戀的牧民事工很有啟發。

「從前有一個仁慈又慷慨的善長仁翁。他恭敬地上聖堂，是個成功的商人，又慷慨地支持慈善事業和救助在路上所遇見的無家可歸的窮人。神父稱讚他，因為在恆久朝拜明供聖體敬禮時，他會選擇最沒人願意留在聖堂的時刻。他所屬團體讚美他，因他是個極好的公民領袖。他是個偉大的見證者，因他的玫瑰經念珠常持在手。有少許時間便會看見他靜靜地躲在房間後面的角落祈禱。他覺得自己充滿聖神。他保衛信仰。他的妻兒尊敬他；人人都說他是個善長仁翁。」

一天，這位善長仁翁去世了。他給美麗的光彩和溫暖包圍著，卻也充塞著奇怪的哀傷。基督站在他面前——情境比這人想像中的顯得更可畏、親切和嚴厲。可是當基督望著這人的眼睛時，一滴淚珠滾下主的面頰。

「主，為什麼哭？」那人問。

主沒有說話，卻指著一些那人先前沒有注意的事。有一群人在他身後的黑暗中蜷縮一團。那人走向他們，然後停下來。他不能再前行。那景像使他難受。就在他的腳下那裡，躺著他的憔悴瘦弱妻兒。他們仍然活著，但時日無多了。那人在驚惶中呼喊：「主，他們發生了什麼事？」

「你望著的是你妻子和兒女的靈魂，他們因找不著我而飢餓。你在生時沒有把我顯示給他們。現在他們不知道往哪裏找我。」

「可是，主，」那人結結巴巴地說，「你怎能說我沒有告訴他們怎樣找尋你呢？我帶領大批人歸向你。我捐獻金錢。我為我的團體服務。我為教會和數以百計的慈善事業付出時間和努力。」

主只在搖頭，說：「噢，孩子。你還不明白嗎？你的家人欣賞你，可是他們永遠因對你認識不足，而不懂得愛你，也沒有透過你看到我在你內。你把自己交與其他入，而我所交託給你的人，卻從你那裏一無所獲。」

同樣，教會是否可以讓那些同性吸引掙扎的教友，透過教會的關顧看到耶穌基督呢？教會是否一塊透明玻璃讓同性掙扎者看到基督無限的慈愛？教會可否讓他們知道教會接納他們，但不認同他們的同性性行為？

## 其它牧民問題

教會如何在不違反天主教對婚姻與家庭的價值觀，而適切地關心他們和他們的子女？教會又如何培育他們子女的信仰(如果他們主動及願意子女接受天主教信仰)？有著同性吸引掙扎者可否參加慕道班領洗加入教會？以下列舉一個相關的牧民例子，幫助大家思考。

一對同性婚姻的「夫婦」其中一人是天主教徒。他們很滿意他們的「婚姻」現狀，沒有意願改變，但有一天向教會尋求協助，要求收養的子女加入主日學或領洗，教會如何處理/協助/牧養他們？

天主教會對那些非婚生子女的態度是包容及關顧的。在 1983 年教廷發出的家庭權利公約中第四條提到：「所有子女，無論是婚生的或是非婚生的子女，均享有社會保護的同等權利，為使他們能有完整的人格發展。」雖然教會不贊成婚前或婚外性行爲，因為這些行爲嚴重違反了第六誡「毋行邪淫」，但在婚前或婚外性行爲所生的子女的權利均被確認。此等權利應該也適用於同性婚姻中所收養的非婚生子女嗎？

## 愛中有真理，真理中有愛

本地教會已開始為同性吸引掙扎者提供靈性關顧的服務，下一步應是盡早探討其他牧民範疇的相應措施，如慕道班、主日學、堂區善會如何處理/關顧的實際措施，也要探討如何讓教友明白教會立場，同時也願意接納那些有同性傾向的教友，視他們為弟兄姊妹，而不是萬惡不赦的罪人。我們每人都是罪人，耶穌來是尋找罪人，帶領我們走聖潔的路。祂在福音中教導我們不要祇



看別人眼中的木屑，而不看自己眼中的大樑。教宗方濟各說：「如果某人是同性戀的，同時也是誠心誠意尋求天主的，又有良善的意願，那我憑甚麼去論斷他呢？」

註：天主教香港教區關顧同性吸引人士牧民小組已開始為有需要的同性吸引掙扎教友或慕道者提供靈修同行服務。

# 從法律看同性戀、同性婚姻

鄭志遠

本文旨在簡述：

## 甲部

1. 有關同性戀的法律 – 刑事法和合同法；
2. 《基本法》和《香港人權法案》中的「平等權」和「言論自由」怎樣保障同性戀者的權利；
3. 初步探討現行法例是否不足夠？立法又是否唯一/最好的選擇？

## 乙部

4. 《婚姻條例》及《婚姻訴訟條例》中「婚姻」的定義 -- 異性的結合；
5. 《基本法》及《香港人權法案》中的婚姻權；
6. 變性人可否選擇以其變性後的性別結婚？以及對婚姻的基本概念和婚姻作為社會制度所帶來的挑戰。

話題之廣而篇幅有限，只能在本文中簡略論述上述議題。

## 甲部

### 關於同性戀的法例

#### 刑事法

1.1 經過數年的爭論和討論後，同性戀在 1991 年正式非刑事化，一些關乎同性戀的刑事罪行亦廢除了。雖然如此，為維持社會秩序與保護那些易遭人利用、侵犯及易受誘墮落的人士，某些同性戀行為仍屬刑事罪行。例如香港法例第 200 章《刑事罪行條例》中，由第 118A 至 118N 條所列之罪行，目的便是一些原本祇保護女性免受性侵犯的條款推廣至適用於男性。<sup>1</sup>

1.2 然而，一如下文所述，上述《刑事罪行條例》中的部份罪行的合憲性卻受到質疑。

#### 合同法

1.3 雖然大部分同性戀行為已非刑事化；然而，以同性戀行為作為代價或者以達致同性戀行為目的而立的合約，一般來說會被視作違反公共政策，是非法和不能強制執行的合約。

### 憲法 -- 《基本法》和《香港人權法案》中的「平等權」和「言論自由」

2.1 這些權利可以在《基本法》和《香港人權法案》中找到：

《基本法》第二十五條：香港居民在法律面前一律平等。

---

<sup>1</sup> 這些罪行包括：未經同意下作出的肛交，由 21 歲以下男子作出或與 21 歲以下男子作出同性肛交/嚴重猥褻作為，與精神上無行為能力的人作出肛交/嚴重猥褻作為，男子與男子非私下作出肛交/嚴重猥褻作為 and 非私下作出的同性肛交等等。

《基本法》第二十七條：香港居民享有言論、新聞、出版的自由，結社、集會、遊行、示威的自由，組織和參加工會、罷工的權利和自由。

《香港人權法案》第一條：(一) 人人得享受人權法案所確認之權利，無分種族、膚色、性別、語言、宗教、政見或其他主張、民族本源或社會階級、財產、出生或其他身分等等。

(二) 人權法案所載一切公民及政治權利之享受，男女權利，一律平等。

《香港人權法案》第十四條：(一) 任何人之私生活、家庭、住宅或通信，不得無理或非法侵擾，其名譽及信用，亦不得非法破壞。

(二) 對於此種侵擾或破壞，人人有受法律保護之權利。

[比照《公民權利和政治權利國際公約》第十七條]

《香港人權法案》第十六條：(一) 人人有保持意見不受干預之權利。

(二) 人人有發表自由之權利；此種權利包括以語言、文字或出版物、藝術或自己選擇之其他方式，不分國界，尋

求、接受及傳播各種消息及思想之自由。

(三) 本條第(二)項所載權利之行使，附有特別責任及義務，故得予以某種限制，但此種限制以經法律規定，且為下列各項所必要者為限—

(甲) 尊重他人權利或名譽；或

(乙) 保障國家安全公共秩序，或公共衛生或風化。

比照《公民權利和政治權利國際公約》第十九條]

《香港人權法案》第二十二條：人人在法律上一律平等，且應受法律平等保護，無所歧視。在此方面，法律應禁止任何歧視，並保證人人享受平等而有效之保護，以防因種族、膚色、性別、語言、宗教、政見或其他主張、民族本源或社會階級、財產、出生或其他身分而生之歧視。[比照《公民權利和政治權利國際公約》第二十六條]

上述法律條文所述的「身分」包括個人的性傾向(見下文)。

### 「平等權」

2.2 一般來說，對於相若的情況，法律通常應給予相同的待遇。

2.3 不過，在法律面前平等的保證，並非一成不變地規定完全相同的平等。有充分理據支持下，可以在法律上給予不同的待遇。為使待遇上的差別有理可據，便必須證明：

(1) 該待遇上的差別必須是為追求一個合法的目的。而要任何目的被視為合法，則必須確立有真正必要給予該差別。

(2) 該待遇上的差別與該合法目的必須有合理的關連。

(3) 該待遇上的差別不得超出為達致該合法目的而必需的程度。

2.4 凡涉及因諸如種族、性別或性傾向等理由而給予不同待遇的情況，法庭會深入仔細地審查該待遇上的差別是否有理可據。

2.5 男同性戀者曾引用這些憲法權利而成功挑戰上述《刑事罪行條例》中的部份罪行是違憲和無效。

#### 2.6 案例一：Leung TC William Roy v. Secretary for Justice (CACV 317/2005)

2.6.1 自 1991 年起，男子和男子在雙方同意下作出肛交已不屬於刑事罪行，但這是有最低年齡限制的。《刑事罪行條例》第 118C 條就是說明由 21 歲以下男子作出或與 21 歲以下男子作出同性肛交仍然是刑事罪行。同時，對於男子和女子性交的最低合法年齡則是 16 歲。上訴人認為這樣是對同性性行為的歧視和不平等待遇而且違反了《基本法》及《香港人權法案》中的平等權。

2.6.2 同時，對於男子和女子性交的最低合法年齡則是 16 歲。上訴人認為這樣是對同性性行為的歧視和不平等待遇。

2.6.3 案件在原訟法庭審理時，法官(夏正民)認為當多數群眾能享有以其自然的方式性交的權利；但是少數群眾卻不能以其唯一的方式性交，這樣本身就是歧視，是「偽裝歧視」而其唯一的根據

是性傾向。原訟法庭裁定《刑事罪行條例》第 118C 條不符合《基本法》第二十五條和《香港人權法案》第一，十四和二十二條。上訴庭也同意這個看法。

## 2.7 案例二：Secretary for Justice v. Yau Yuk Lung Zigo and Another (FACC 12 of 2006)

2.7.1 《刑事罪行條例》第 118F 規定任何男子與另一名男子非私下作出肛交，即屬犯罪。這案中所涉及的肛交是在一輛泊在公共道路旁的私家車裏發生的。

2.7.2 在普通法中，有所謂「作出有違公德的作為」：任何人士在公眾場所作出任何行為，而該行為淫褻、令人反感而破壞公眾體統，便構成罪行。

2.7.3 終訴庭指出，所有人，不管其性傾向，都受到「作出有違公德的行為」這項普通法罪行管轄。不論其性傾向，任何人都可能因在所規定的情況下作出有違公德的猥褻、淫褻或令人厭惡的性行為而招致干犯該罪行的刑事法律責任。但唯獨同性戀者受制於第 118F(1)條下的「作出非私下肛交」法定罪行。反之，同樣或相若的行為，即非私下的陰道或肛交，異性戀者卻不受制於任何與 118F(1)條所訂明者相若的刑事法律責任。這樣，就同樣或相若的行為，第 118F(1) 條令到同性戀者和異性戀者之間出現建基性傾向的區別。終訴庭認為該待遇上的差別並不是為了追求任何合法的目的。同性戀者在社會上是少數族群。該條文具有針對他們的效果，在憲法上屬無效。法庭有責任強制執行「在法律面前平等」這項憲法保證，也有責任確保人人免受歧視性的法律侵害。第 118F(1)條的效果是針對一個按性傾向界定的群體，即男同性戀者。現實地來看，雖然該條文沒有提及同性戀，但它還是具有該

效果。因此，第 118F(1)條屬歧視性，侵犯平等權利。它不符合憲法。

2.7.4 值得注意的是終訴庭的裁定：「以性傾向為理由而作出的歧視，不論是根據《基本法》第 25 條還是《人權法案》第 22 條，明顯都屬於違憲。這是因為性傾向屬「其他身分」一詞的範圍內。」

2.8 上文提到的《基本法》和《香港人權法案》所述的權利，除了可用來質疑法律條文的有效性外，也可以用來挑戰行政決定的合法性：

2.9 案例三：Cho Man Kit v. Broadcasting Authority (HCAL 69/2007)

2.9.1 香港電台電視節目《鏗鏘集》於二零零六年播出的一輯名為《同志·戀人》的節目，內容講述數名同性戀伴侶在日常生活中面對的問題。廣播事務管理局（下稱廣管局）以違反《電視通用業務守則》中有關持平原則，向港台發出「強烈勸喻」。廣管局認為(1) 該節目內容中提及同性戀和對同性婚姻立法的意見具爭議性，作為一紀錄片式的寫實節目，該節目未能達到「持平報導」的準則，(2) 因節目在合家歡時間播放，兒童或年輕觀眾或會對部份內容感到反感，而裁定節目不適宜在合家歡時間播放。

2.9.2 節目中其中一位受訪者曹文傑入稟原訟法庭，提出司法覆核。原訟法庭(夏正民法官) 於 2008 年裁定曹文傑勝訴。法官認為廣管局的決定是基於其認為節目內容或會令人反感，和一部份人因「偏見、個人喜惡和不三不四的合理化」所達成的所謂共識。法官認為這樣限制言論自由是主要基於一個歧視性的原因：同性



戀或會令部份觀眾感到反感。因此法庭裁定廣管局的決定是違憲的。

2.10 由此可見，《基本法》和《香港人權法案》中的「平等權 3.1 雖然現時沒有反性傾向歧視條例；但同性戀者是否完全沒有得到法律保護呢？

### 現行法例是否不足夠？立法又是否唯一/最好的選擇

3.1 雖然現時沒有反性傾向歧視條例；但同性戀者是否完全沒有得到法律保護呢？

3.2 從本文第 2 部份所提的案例可見，不論是根據《基本法》第 25 條還是《人權法案》第 22 條，以性傾向為理由而作出的歧視的法律和行政決定都屬於違憲而無效。《基本法》及《香港人權法案》中的平等權和言論自由都是可以並確實已用來保護同性戀者的權利。

3.3 有意見認為《性別歧視條例》中的「性別」(sex)一詞可以包含「性傾向」(Sexual orientation)在內。然而，亦有意見，認為這樣的演繹是將「性別」一詞的定義過度延伸。而且至今還沒有案例支持這種演繹。所以，對於「性傾向歧視」是否屬於違反《性別歧視條例》一事仍然是未明朗；但不能排除這個可能性。

3.4 也有意見說，既然政府都已為性別、種族、殘疾及家庭崗位歧視立法，為何不也為反性傾向歧視立法？這是一種魚目混珠和片面的說法：核心問題始終是 -- 究竟有沒有需要特別為性傾向立法。

3.5 現行法律和制度也許仍有歧視同性戀者的地方，但似乎針對性在個別範疇研究解決辦法比訂立反性傾向歧視條例更為直接和有效。

3.6 再者，教育比立法更為適合。在 2012 年 5 月 30 日的立法會會議中，政制及內地事務局局長回應何秀蘭議員質詢政府時說：「近年有非政府 團體或機構進行過有關性傾向及性別認同的意見調查。社會對同志議題似乎有漸趨開放的跡象，這不再是一個忌諱、「不能講」的話題，尤其年輕一代對不同性傾向人士及跨性別人士的接納程度比較高。此外，同志僱員在工作間遭受歧視的情況亦有下降趨勢。這些都反映了一直以來政府和民間團體所推行的教育和宣傳推廣工作有一定成效」。

3.7 對於是否應該立法一事，政制及內地事務局局長表示「有關是否應立法禁止性傾向歧視，現時社會上仍然存在分歧。有部分社會人士要求政府盡早立法，但同時亦有不少人士基於宗教信仰和家庭價值觀等各種考慮而提出反對。特區政府參照《公約》，在 2011 年 9 月向聯合國人權事務委員會提交報告時已指出，在現階段，自我規管及教育，相對於立法，是處理性傾向歧視最適當及務實的方法。但是，當然，政府當局會繼續留意民情的發展。... 香港的法律及多項政策，都是以一男一女、一夫一妻的婚姻為基礎。香港現時並不承認同性婚姻，因此，在某些政策下，同性伴侶與異性結婚人士所獲的待遇並不相同，沒有結婚的異性伴侶與已結婚的異性所獲的待遇也不一樣。這不能簡單說成爲對不同性傾向人士的歧視。至於是否容許同性婚姻，這涉及基本的價值觀，牽涉複雜的事宜，社會上難以在短期內得到共識。政府在施政方面一向重視平衡各方面的意見。當社會上就同性戀這議題還有嚴重分歧時，強行推出在這方面的立法建議只會在社會引起廣

泛爭拗，製造分化和矛盾，對不同性傾向及跨性別人土未必是最有利的做法。在採取立法途徑的時機成熟之前，我們認為應繼續努力透過公眾教育及宣傳，推廣平等機會的觀念，藉以推動建立互諒包容的文化。”

### 逆向歧視？

3.8 「性傾向」(sexual orientation)的定義並不只是指同性戀和雙性戀；異性戀也包括在內。所以，如果說不同性傾向人士的權利應受保障，那麼同性戀、雙性戀和異性戀者的權利都應受保障。一些同性戀者便是利用這一點，說某些法律條文「優待」異性戀者 -- 同一行為卻因不同行為者的性傾向而引致不同的待遇或法律後果 -- 是「偽裝歧視」同性戀者而違憲。

3.9 可以想像，同性戀者可以用同一理據挑戰其他制度。首當其衝的可能是宗教團體。在外國已有教會和團體拒絕為同性人士舉行婚禮或借出場地而被法庭裁定違法的案例，亦有人因發表反對同性戀而被法庭裁定歧視(但發表支持同性戀的團體卻似乎沒有法律責任)。這樣算不算是對非同性戀者的逆向歧視？

3.10 假設一所天主教學校的校長在聘請老師時，因其中一個申請人是同性戀者而拒絕其申請，便很有可能干犯了反性傾向歧視條例。

3.11 又例如神父拒絕為同性人士證婚，也可能干犯了反性傾向歧視條例。

3.12 如公教家庭在聘請外傭時，因申請人是同性戀者而拒絕聘用，亦可能干犯了反性傾向歧視條例。

3.13 如果一個人「不歧視同性戀者」就等於要「接納同性戀者在其家中工作和照顧其子女」，是何等荒誕！那些有基督宗教信仰的人的宗教信仰自由、保持意見不受干預之權利、思想自由又怎可說是受憲法所保護呢？

3.14 推動不同性傾向人士之間之互相尊重、不要歧視，相信沒有人會對這大原則有甚麼異議。然而，「魔鬼在細節中」，法例的內容會否變相地以刑責來壓制非同性戀者的反對聲音呢？這樣又算不算是對非同性戀者的逆向歧視？

### 平衡

3.15 例如宗教信仰的自由，公開傳教和舉行、參加宗教活動的自由(《基本法》第三十二條及《香港人權法案》第十五條)；言論、新聞、出版的自由，結社、集會、遊行、示威的自由(《基本法》第二十七條)；保持意見不受干預之權利、發表自由之權利及思想之自由(《香港人權法案》第十六條)等等。

3.16 故此，有意見認為，在提倡「保護」某一權利時，真正重要的是平衡各種權利，以免出現過猶不及，逆向歧視的情況。

3.17 因此，在考慮是否應為反性傾向歧視立法時，不應單單注重同性戀人士的訴求(他們的聲音很大，社會各階層都已清楚聽到)；更重要的是(i)在各種性傾向人士的權利取得平衡和(ii)與社會人士其他的權利取得平衡。

3.18 部份同性戀團體非常堅持為反性傾向歧視立法。為甚麼？是否有「後着」？有意見認為反性傾向歧視立法祇是第一步或祇是幌子，同性戀團體在立法後會用此法例為基礎/理由進一步爭取同性婚姻合法化及在生活中各方面和異性戀者的權利一樣。這對性

別和婚姻制度會構成極大衝擊。所以，在思考是否應該為反性傾向歧視立法時，也需一并考慮性別和婚姻制度等問題。

## 乙部

### 「婚姻」的定義

4.1 《婚姻條例》(香港法例第 181 章) 第 40 條 (標題：根據本條例舉行的婚禮屬於或等於基督教婚禮)：

(1) 凡根據本條例舉行的婚禮，均屬基督教婚禮或相等的世俗婚禮。

(2) 「基督教婚禮或相等的世俗婚禮」(Christian marriage or the civil equivalent of a Christian marriage) 一詞，意指婚禮經舉行正式儀式，獲法律承認，是一男一女自願終身結合，不容他人介入。

4.2 在敘述何謂「無效婚姻」時，《婚姻訴訟條例》(香港法例第 179 章) 第 20(1)(d)條 (標題：批出婚姻無效判令的理由)說：

(1) 凡屬在 1972 年 6 月 30 日之後締結的婚姻，該婚姻僅能基於下列任何理由而無效—

(d) 婚姻雙方，並非一方為男，一方為女。

### 《基本法》及《香港人權法案》中的婚姻權

5.1 《基本法》第三章 (標題：居民的基本權利和義務) 第三十七條：

「香港居民的婚姻自由和自願生育的權利受法律保護。」

English version of Art.37:

“The freedom of marriage of Hong Kong residents and their right to raise a family freely shall be protected by law.”

5.2 《香港人權法案》第十九條(標題：關於結婚和家庭的權利)：

(一)家庭為社會之自然基本團體單位，應受社會及國家之保護。

(二)男女已達結婚年齡者，其結婚及成立家庭之權利應予確認。

(三) 婚姻非經婚嫁雙方自由完全同意，不得締結。

(四)夫妻在婚姻方面，在婚姻關係存續期間，以及在婚姻關係消滅時，雙方責任平等。婚姻關係消滅時，應訂立辦法，對子女予以必要之保護。

[比照《公民權利和政治權利國際公約》第二十三條]

5.3 但何謂「男 (man, male)」「女」 (woman, female)？

### 怎樣判別一個人的性別？

6.1 上述法例並沒有為「男」(man,male)「女」(woman,female)作出定義。這問題看似簡單直接；但在變性人能否以其變性後的性別結婚這個問題上，就突顯了其複雜性。狹義上來說是變性人在憲法裏的婚姻權的問題；但問題的真正幅度遠超法律層面：是對婚姻的基本概念和婚姻作為社會制度帶來根本性的改變。

6.2 在 W v Registrar of Marriages 一案，終審法院以 4：1 變性人（已進行全面的性別重塑手術（sex reassignment surgery）應該被視為《婚姻條例》第 40 條及《婚姻訴訟條例》第 20(1)(d)條中的「女」及「女方」，因此可以和男人結婚。

### 同性婚姻？

6.3 毫無疑問，根據現行法律，有效的婚姻必需一方為男性而另一方必需為女性。同性婚姻是不合法的。

6.4 然而，容許變性人以其變性後的性別結婚是否變相容許同性婚姻？一個人不能有雙重性別，那麼應如何畫分界線以決定一個變性中的人，甚麼時候是從原來的性別變成另一個性別？以 W 為例，如果他能合法地與男性結婚，那麼是否等同同性婚姻？

6.5 又如果法律容許變性人以其變性後的性別結婚，又假設社會上能找到清晰的界線以劃分一個變性中的人何時才由原來的性別變成另一個性別。以一個男►女的變性中的人為例子，假設他在變性前已結婚，那麼在變性的一刻後其婚姻是否還有效？在家事法中他的權利和義務又會怎樣？

6.6 又如果同性可以「結婚」，例如一名男子與另一名有子女的男子「結婚」，那麼後者的子女又應有甚麼權利和義務？如果說變性人有權以其變性後的性別結婚，又或是同性兩方有權結婚；則等如說子女們沒有拒絕承認變性人或同性人為繼「父」或繼「母」的權利。

### 總結 - 問題的幅度和深度

- 基本人權無疑是任何文明社會的重要基礎。但一不小心，保護人權便會變成變相打壓他人的工具。因此，在考慮性傾向歧視或者同志平權等問題的時候，不應只提倡保護單一權利，更重要的是平衡各種權利，以免出現過猶不及，逆向歧視的情況。
- 再者，這些問題和婚姻的基本概念和婚姻作為社會制度等議題緊緊相扣，理應一起討論而不是狹隘地檢視同性戀者這一羣組的權利。

- 同性戀者如在任何範疇遭受歧視，最有效的方法是針對性在個別範疇研究解決辦法，比訂立反性傾向歧視條例更為合適。

### 資料來源

在撰寫本文時曾參考以下文章及節錄其部份內容，現對其作者表示謝意：

1. 立法會 民政事務委員會 性傾向歧視問題小組委員會 CB(2)981/00-01(01)號文件 (2001 年 3 月);
2. Paper No. CB(2)2374/00-01(02) “Non-discrimination in Education on the ground of sexual orientation” prepared by Education and Manpower Bureau, September 2001;
3. 立法會 民政事務委員會 性傾向歧視問題小組委員會 CB(2)786/01-02(01)號文件 (2001 年 12 月);
4. 立法會 政制事務委員會 立法會秘書處為 2010 年 1 月 18 日會議擬備的背景資料簡介 性傾向歧視 CB(2)727/09-10(04)號文件 (2010 年 1 月);
5. 消除性傾向歧視僱傭實務守則, 1998 年;
6. “Employment Discrimination Based on Sexual Orientation :A Hong Kong Study” (Holning Lau & Rebecca L, Stotzer, 25<sup>th</sup> May 2010).
7. Halsbury’s Laws of Hong Kong.



# 離婚再婚的牧民問題

吳智勳

## 1. 前言

離婚現時是個全球性的問題，連傳統重視家庭的中國人也不例外。上世紀八十年代前，中國的離婚率不到 1%；但到了今天，中國的離婚率已差不多與歐美國家看齊了。越是大城市，離婚率便越高。中國離婚率十強榜的次序是：北京 39%、上海 38%、深圳 36.25%、廣州 35%、廈門 34.9%、台北 34.8%、香港 33.8%、大連 31%、杭州 29%、哈爾濱 28%<sup>1</sup>。這些數字在亞洲是屬於名列前茅的，只有日本才比得上。天主教徒給人的印象是其離婚率比非天主教徒低，因為教會跟隨耶穌的教訓，認定婚姻不可以拆散；可是，這個情況也慢慢改變了。天主教國家比利時的離婚率，於歐盟 27 個國家中高居第一位，平均每 100 對夫婦中有 71 對離婚，比歐盟會員國平均每 100 對夫婦有 43.5 對離婚要高很多<sup>2</sup>。當然，在這些龐大數字中，有多少是在聖堂舉行婚禮的，我們不太清楚；有多少進堂的教友，最後以離婚收場，我們也很難知道。不過，有一點肯定的是，在離婚的教友中，有些是已再婚，但願意與教會修和，這是現代教會面對的牧民問題。

## 2. 聖經的啓示與教會的訓導

---

<sup>1</sup> 香港文匯網 [info.wenweipo.com/?action-viewnews-itemid-29286](http://info.wenweipo.com/?action-viewnews-itemid-29286) (2014 年 3 月 2 日進入)。

<sup>2</sup> 參 [www.gospelherald.com.hk/news/wor\\_1428.htm](http://www.gospelherald.com.hk/news/wor_1428.htm) (2014 年 3 月 2 日進入)。

舊約時代，梅瑟避免更壞的事情發生，定了離婚的法律，容許以色列人休妻：「如果一個人娶了妻，佔有她之後，在她身上發現了甚麼難堪的事，因而不喜悅她，便給了她寫了休書，交在她手中，叫她離開他的家。」（申 24:1）被休的婦人，在某程度上是受到法律的保護。至於甚麼才算是「難堪的事」，足以休妻，經師有不同的註釋。耶穌時代，法利塞人爲試探祂，設了個兩難的問題：「許不許丈夫休妻？」耶穌避開猶太人的圈套，沒有譴責梅瑟，反而怪責以色列人心硬，才做成休妻法律的產生。耶穌繞過梅瑟，回到創造之初天主的意思。祂巧妙地把創 1:27：「從創造之初，天主造了男女」和創 2:24：「人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體」放在一起，表示天主真正的意思；然後結論說：「天主所結合的，人不可以拆散」（故事見於谷 10:2-12）。馬爾谷尚且有一特定的情況，帶出耶穌的意思，但路加的記載，直接了當：「凡休妻而另娶的，是犯奸淫；那娶人所休的妻子的，也是犯奸淫」（路 16:18），聖經學家公認爲最能表達耶穌的原意。這是婚姻不能拆散最重要的聖經基礎。

自此以後，教會一直按耶穌的意思，堅持婚姻不可拆散，並在大公會議中定爲教條：「對婚配聖事，她（羅馬教會）堅信：一夫不能娶數妻，一妻也不能嫁數夫。夫妻任何一方死去，另一方才被解散婚姻的束縛<sup>3</sup>。」「婚姻的好處有三：……第三是：婚姻的不能拆散性；它即因此而成爲基督與教會不能分離的標記。雖然夫妻可因對方犯姦而分居（不同房），但絕不可再與別人結婚，因爲合法結婚的婚姻束縛，是永久的<sup>4</sup>。」

---

<sup>3</sup> 1274 年第二屆里昂大公會議 DS860。

<sup>4</sup> 1439-1445 年佛羅倫斯大公會議 DS1327。

婚姻不可拆散的教義的確來自耶穌基督，不管人怎樣解釋聖經有關婚姻的章節，也不能結論出耶穌贊同離婚。教會不能隨便改變婚姻不能拆散的教義，因為是來自耶穌的教訓。不過，教會能在牧民上為離婚再婚的教友做甚麼？這是個棘手的問題。

### 3. 教會處理離婚再婚的方法

梵二後，教會的牧者盡力使離婚再婚的教友與教會修和。他們會採取下列其中一種方式去處理：（1）宣告前婚無效及補正現時的婚姻；（2）勸喻再婚教友離開目前不合規則的婚姻；（3）容許再婚教友保持現時的婚姻，但要求夫婦過「居如兄妹」的生活，即沒有性行為的同居生活；（4）讓再婚教友懷著善意去生活。牧者往往分離離婚再婚個案為兩大類：衝突環境（*conflict situations*）及困難環境（*hardship situations*）<sup>5</sup>。所謂衝突環境是指內庭和外庭之間有衝突，即前婚是無效的，但不能在外庭證實；在這衝突情況下，結婚的基本人權高於教會的法律。至於困難環境是指前婚大概有效，但失敗了；其中一方願意與教會修和領受聖體聖事，但無意放棄第二個婚姻。在這些情況下，有些主教認為可以讓「善意良心個案」（*Good Consciences Cases*）的再婚教友領聖體聖事，因為他們認為前婚不是真正的婚姻，第二個婚姻才是。他們把情況送到羅馬，請求定奪。羅馬信理部的答覆往往是「按照教會贊同的慣例」去做吧（*probata praxis Ecclesiae*）<sup>6</sup>。甚麼是「教會贊同的慣例」？信理部 1975 年 3 月

---

<sup>5</sup> 參 Ladislav Orsy, "Intolerable Marriage Situations: Conflict between External and Internal Forum", *Jurist*30 (1970) pp.1-14.

<sup>6</sup> 參 Kenneth R. Himes, O.F.M. and James A. Coriden, "Notes on Moral Theology 1995: Pastoral Care of the Divorced and Remarried", *Theological Studies*, March 1996, Vol.57, No.1, p.101.

21 日的覆文加以說明：「此術語該在傳統倫理神學架構中了解。這些夫婦在兩個條件下，可以領聖事：就是他們的生活努力符合基督信徒道德原則的要求；領聖事應在不認識他們的聖堂內，這樣避免生惡表<sup>7</sup>。」法典專家認為，上述覆文並沒有要求當事人為領聖事應該「居如兄妹」；如此，就假定他們目前的婚姻狀況，並不是犯罪的近機會，「準」夫妻行為也沒有主觀惡在內，只要符合覆文第二個條件，即避免立惡表去沒有人認識他們的堂區，便滿全「教會贊同的慣例」，容許他們領聖事<sup>8</sup>。

上述的牧民處理辦法，靜靜的在教會內實行了一段時期。可是，1981 年教宗若望保祿二世發表《家庭團體》勸諭 (*Familiaris Consortio*)，他首先不讓只依民法結婚的教友領聖事：「雖然教會的牧人以極大的愛德對待他們，並且讓他們參與所屬團體的生活，可是很遺憾不能讓他們領受聖事<sup>9</sup>。」繼而對那些離婚再婚的教友，不容許他們領聖體聖事：「教會重申她根據聖經而訂的規則，不能許可離婚而又再婚的人領受聖體。他們之不能允許，是因為他們的生活地位和情形，客觀地與基督和教會的愛的結合相背，而此愛的結合正是在聖體聖事中表達並實現。而且還有一個特別的牧靈的理由：假如讓這些人領受聖體，必然使信友們對教會的婚姻不可拆散的道理，引向錯誤和混亂<sup>10</sup>。」勸諭重提傳統「內庭處理」的辦法，即再婚教友誠心準備度一個不再與婚姻不可拆散性相背的生活的人，可以到告解聖事中與天主和好。只要他們「完全禁慾，即沒有夫妻行為而生活在一起時」，可以給予

---

<sup>7</sup> 譯文見於金象達著《婚姻新法問答》，台北，光啓，1993，53 頁；原文見於同書附錄二，89 頁。

<sup>8</sup> 同上《婚姻新法問答》，54-55 頁。

<sup>9</sup> 教宗若望保祿二世《家庭團體》勸諭，82 節。

<sup>10</sup> 同上，84 節。

罪赦，並領受聖體聖事<sup>11</sup>。那些未能領受聖體聖事的再婚教友，並沒有脫離教會，仍可分享教會的生命，聆聽聖言、參與彌撒、恆心祈禱、實行愛德、培養子女的信仰，而教會要為他們祈禱，鼓勵他們，在信德和望德中支持他們。教宗這個勸諭一出，又引起離婚再婚教友領聖事的討論。

#### 4. 德國主教的建議

1993 年，三位德國有名望的主教聯名寫了一封牧函，要求要與離婚再婚教友作進一步交談。他們是 Walter Kasper（著名神學家）、Karl Lehmann（德國主教團主席）、Oskar Saier（德國主教團副主席）。他們承認教會無權改變耶穌的教訓，但同時不能漠視無數失敗的婚姻，耶穌不是以憐憫的心腸垂視罪人嗎？他們明白《家庭團體》勸諭所表明的教會法定立場，但看到連天主教法典也只能應用在一般情況，無法完全應付複雜的個別情況；他們詢問除了目前「一刀切」的處理辦法，能否就不同情況，有不同的處理可能？他們強調屬靈與牧靈的交談很重要，除非有悔過與皈依，領聖事是不應該的。

1994 年，信理部主任拉辛格樞機（Cardinal Ratzinger）就「有關離婚再婚教友領聖體問題」給天主教主教們回了一封信<sup>12</sup>。文獻了解到不少人為離婚再婚教友領聖事問題提出不同的牧民建議，亦承認這是一種容忍的、善意的牧民解決辦法，希望為再婚教友討回一些公道。但這些做法，沒有教會神長們的共識，亦不

---

<sup>11</sup> 同上，84 節。

<sup>12</sup> Cardinal Joseph Ratzinger, "Letter to the Bishops of the Catholic Church Concerning the Reception of Holy Communion by Divorced and Remarried Members of the Faithful", Libreria Editrice Vaticana, 1994.

成爲教會的教義或決定教會的規範。只有教會的訓導當局才能權威性地教導及解釋「信德的寄託」(depositum fidei)<sup>13</sup>。拉辛格樞機認爲自己有責任重申教會在這問題上的教義及規範。爲忠於耶穌的話，教會肯定如果從前的婚姻是有效的，則新的結合是無效的；那些以民法離婚再婚的教友是客觀地相反天主的法律，因此，他們留在這狀態中便不能領聖體。這規範不是對再婚教友的懲罰，只是反映客觀情況本身使領聖體成爲不可能。此客觀情況相反教會與基督間愛的結合，這愛的結合顯示在聖體聖事中。若讓他們領聖體，則教友對教會婚姻不可拆散的訓導，產生錯覺和混淆。文獻跟著提出教會一貫的主張：如果民法再婚的教友想領聖事，必須先得罪的赦免，即離開現時的婚姻狀態；倘若客觀地不能分開，如爲了子女的益處而維持婚姻狀況，則二人必須過沒有性交行爲的生活。此外，他們還要在沒有立惡表的情況下才可領聖體<sup>14</sup>。對於拉辛格樞機的答覆，三位主教沒有提出抗議，反而認爲他們與信理部並無教義上的分歧，問題只在牧民上如何實際地實施教會的訓導。牧民上的「准許」及「容忍」，並非指「法定的接納」；他們無意要求教會改變婚姻不可拆散的教義。

## 5. 神學家的建議

教會訓導當局權威性的訓導並沒有使討論停止，神學家基於責任，仍不斷向訓導當局提出意見，希望藉著不斷的交談，有助改善目前的情況。這些交談也是教會樂意見到的：「在教導及實行基督徒的道德方面，教會需要牧者的獻身、神學家的知識、所有基督徒及善心人士的貢獻。……這樣，天主聖神能用最微末

---

<sup>13</sup> 同上，4節。

<sup>14</sup> 同上，4節。

者，光照那些智者和身居高位的人<sup>15</sup>。」我嘗試把一些神學家的意見提出來，因為連拉辛格樞機也承認這些牧民建議是「容忍的」、「善意的」。

## 5.1 Karl Lehmann

遠在 1974 年，Karl Lehmann 已提出「讓步」的理論（concessions）<sup>16</sup>。他從福音裡看到耶穌對婚姻「二人成爲一體」的要求，並結論出「天主所結合的，人不可拆散」（谷 10:9）的絕對規範。可是，宗徒時代的教會，瑪竇與保祿作了若干程度的讓步。瑪竇（5:31-32; 19:3-12）提出 *porneia*（思高聖經譯作「姘居」，不少教父譯作「姦淫」）的例外。保祿認爲如果不信主的一方要離去，信主的一方可讓他離開，「在這種情形之下，兄弟或姊妹不必受拘束」（格前 7:15），天主教歷來解釋成爲容許被離棄者再婚，並稱此爲「保祿特恩」。可見婚姻不可拆散的訓導，事實上不是那麼絕對，例外是可能的。在教會傳統中，讓步的情況是繼續發生的。應用者承認所作所爲有違基督的教訓，但爲了避免更大的罪惡而出此下策。特倫多大公會議典章 7（Canon 7）有這句說話：「按福音和宗徒的道理<sup>17</sup>」（*iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam*），表示教會的規範並非「等於」福音的道理，而只是「按著」它，意思是傳統對這問題也是相當開放的。傳統的「讓步」，並非完全沒有基礎，它幫助我們看清楚基督的絕對要求。Lehmann 認爲「讓步」不能成爲法定規則，沒有教友有「權利」去離婚再婚及領聖事。「讓步」是牧民上的個別處

<sup>15</sup> 《天主教教理》2038。

<sup>16</sup> Karl Lehmann, "Indissolubility of Marriage and Pastoral Care of the Divorced Who Remarry", *Communio* 1(1974), pp.219-242.

<sup>17</sup> DS1807

理，但永不能成為法定的寬免。Lehmann 的「讓步」理論，構成 1993 年三位德國主教（包括 Karl Lehmann 在內）牧函的基礎。

## 5.2 James Gaffney

James Gaffney<sup>18</sup> 從保祿處理婚姻問題中取得靈感。他認為聖保祿並沒有說基督徒的婚姻「不能」拆散，聖保祿只認為婚姻「不應」拆散。聖保祿不會同意破裂婚姻無辜的一方，還要被一個不存在的婚姻所束縛。保祿解除婚姻束縛是解決離婚再婚問題最好的基礎。教會傳統「婚姻不能拆散」的教義，是基於新約「婚姻不應拆散」而來。Gaffney 的結論是：婚姻不是不能拆散，應該是「拆散婚姻是錯誤的」。教會的任務是防止錯誤的發生，倘若已經發生了，就抱著治療和寬恕的態度去處理。這種說法有點像東方教會的處理辦法，一方面承認離婚違反基督的意思，是不應該的，但同時慈悲地容忍教友再婚，只不過不承認第二次婚姻是聖事。

## 5.3 Jean-Marie Aubert

Richard A. McCormick 曾介紹 Jean-Marie Aubert 處理離婚再婚問題的辦法<sup>19</sup>。Aubert 不太同意容許離婚再婚教友，在沒有立惡表的情況下，靜靜領聖事的牧民處理辦法，這樣有點偷偷摸摸，不夠光明正大。他提出傳統倫理神學中「權宜」（epikeia）的主張。「權宜」根據聖多馬斯是一種德行，出於明智（prudence），它容許不按法律字面意思的例外。我們中國古人就有這樣的例

---

<sup>18</sup> James Gaffney, "Marriage and Divorce", *New Catholic World* 222(Jan.-Feb. 1979), pp.20-23.

<sup>19</sup> Richard A. McCormick, "Notes on Moral Theology: Divorce as a Pastoral Problem", *Theological Studies*, 41(1980), pp.123-138.



子：「淳于髡曰：男女授受不親，禮與？孟子曰：禮也。曰：嫂溺，援之以手乎？曰：嫂溺不援，是豺狼也，男女授受不親，禮也；嫂溺，援之以手者，權也<sup>20</sup>。」禮法是一種倫理規範，但當情況危急時，爲了維護生命價值，可以暫時不守。這種權宜是個德行，可以光明正大的做；耶穌安息日治病，沒有守表面條文，是屬於這類權宜。Aubert 指出保祿六世《人類生命》通諭禁止人工避孕是個好例子。這裡有一條法律，是一條容許例外的法律，教會並沒有譴責所有人工避孕。Aubert 回過頭來看婚姻，他不反對婚姻的不可拆散性，只反對把不可拆散性看成絕對的。保祿特恩及「既成未遂」（*ratum et non consummatum*）的婚姻已表示其絕對性有問題。爲什麼教會不把例外更擴闊些呢？教會也能因大眾或個人的益處，解除修會人士的聖願或容許神父還俗，他們可能也立了惡表，但一般教友不是慢慢接受了嗎？爲什麼獨在離婚再婚的事上不容許有例外呢？

#### 5.4 Matthaus Kaiser

Matthaus Kaiser<sup>21</sup>對教會目前要求再婚教友「居如兄妹」的規定，有違梵二開出婚姻神學的精神。「居如兄妹」的要求反映把婚姻看成是「合約」（*contract*）（舊《天主教法典》1012），合約給予雙方「一生互相性交的權利」（舊《法典》1110-1111）。婚姻作爲合約的解釋帶來三個結果：（1）假如雙方不執行此權利，則不產生權利的破壞，如離婚者沒有再結婚，雖然有違耶穌的意思，仍然可以領聖事。（2）假如離婚者再婚，另一方的法律

<sup>20</sup> 《孟子》離婁下。

<sup>21</sup> 參 Kenneth R. Himes, O.F.M. and James A. Coriden, "Notes on Moral Theology: Pastoral Care of the Divorced and Remarried", *Theological Studies*, 57(1996), 109-113.

權利受到侵犯，因為性交的權利排斥第三者。所以，再婚者不能領聖體，因為他生活在犯姦淫的罪惡中。（3）姦淫只發生在性交中，所以，如果再婚者沒有性交行為，即使他與後來的配偶生活在一起，也不妨礙他領聖體。故此，「居如兄妹」的關係，容許再婚者領聖體。Kaiser 認為目前教會的做法，正是把婚姻看成合約的反映。一對男女能有各方面的親密關係，都沒有破壞前婚伴侶的權利，唯有性交破壞了。梵二把婚姻的合約關係改變為「盟約」關係<sup>22</sup>，在「盟約」觀點上，「居如兄妹」便顯得沒有意義。盟約牽涉生命的整體，性交並非一種權利，而是整體生命共融與愛的表達。沒有雙方的親密關係，性交的權利並不存在。再婚者若建立了分享的親密關係，性交只是這種關係的表現；性交並不侵犯從前伴侶的權利，因為親密關係不存在，這種權利也不存在。Kaiser 建議放棄這種「居如兄妹」的規定，因為有違梵二婚姻是盟約的精神。我認為有人曾為過獨身生活的修道人提出「第三條路」（the third way）的主張，即容許修道人與異性建立多種的親密關係，只是沒有性交。這種提議正確地被教會否定。可是，教會現在卻容許再婚教友保持各種親密關係，只要沒有性交，仍可領聖體。這種做法是否前後不一致？

## 5.5 John Mahoney

John Mahoney, S.J.<sup>23</sup> 指出聖體包含兩個有張力的原則：（1）聖體是為人的救援；（2）聖體不容許領受者有放肆的心態，正如新約所講：「不要把聖物給狗」（瑪 7:6），「不相稱地吃主的

<sup>22</sup> 《論教會在現代世界牧職》憲章，48 節：「男女二人因婚姻的盟約（中文版誤譯為契約）『已非兩個，而是一體』（瑪 19:6），通過人格的契合及通力合作、互相輔助、彼此服務，表現著並日益充份地達成其為一體的意義。」

<sup>23</sup> 參上文“Pastoral Care of the Divorced and Remarried”，pp.114-117。

餅，或喝主的杯，就是干犯主體和主血的罪人」（格前 11:27）。不過，聖保祿也警告不要判斷別人，每人只應反省自己是否相稱地領受主的體血。基於此態度，Mahoney 因而認為有人上前領聖事，神父便不應拒絕。他提出領聖體還有一個重要原則：聖體是為軟弱有罪的人。其他基督宗教的兄弟姊妹，通常不能共享聖事，「但為獲得聖寵，則有時推薦此舉<sup>24</sup>」。如果未與天主教會完全共融的基督徒尚且有時有例外，可以分享聖體，為獲得恩寵，那麼，為什麼再婚的天主教徒反而絕不給予例外考慮？天主子民需要聖體，不是因為他們是神聖的，而是因為他們在世途中都是罪人。聖體不是聖潔生活的獎賞，而是增加對天主的愛及皈依願望的渠道。只把聖體給予無罪者是漠視耶穌與罪人吃喝的事實，罪人比義人更需要耶穌聖體。

## 6. 結論

離婚再婚教友領聖事的問題，的確困擾著現代的天主教會。法定的處理方法自然是來自訓導當局，正如上文所提及的。這種嚴謹的方法也受若干神學家的歡迎，例如 Germain Grisez、John Finnis、William E. May 就曾寫公開信給那三位德國主教，認為他們的開放立場，不但未能真正幫助再婚教友，反會傷害整個天主教會<sup>25</sup>。他們中，尤其是 Germain Grisez 不遺餘力為教會法定的立場護航，他在 2011 年的文章甚至認為「婚姻不能拆散」的訓導，雖然是「普通普遍的訓導」（ordinary universal magisterium），卻

---

<sup>24</sup> 《大公主義》法令，8 節。

<sup>25</sup> Germain Grisez, John Finnis and William E. May, "Indissolubility, Divorce, and Holy Communion: An Open Letter to Archbishop Saier, Bishop Lehmann and Bishop Kasper". 原文見於 *New Blackfriars* 75(1994)，亦見於 Charles E. Curran and Julie Hanlon Rubio (ed.), *Readings in Moral Theology, No. 15, Marriage*, Paulist Press, New York, Mahwah, NJ, 2009, pp.397-408.

是「不能錯的」(infallible)訓導，因為它完全符合不能錯訓導的條件<sup>26</sup>，即梵二《教會》憲章所提出的：「如果他們(主教們)彼此之間並與伯多祿的繼承人保持著共融的聯繫，正式地教導信仰及道德的問題，而共同認定某一項論斷為絕對應持之理，便是不能錯誤地宣告基督的道理<sup>27</sup>。」這裡不打算討論「婚姻不能拆散」是否屬於不能錯的訓導，因為沒有神學家會懷疑耶穌是反對離婚的；但堅持現時處理離婚再婚的辦法是否最恰當是值得商討的。現時一些「正當」方法是宣判前婚「無效」，或用「保祿特恩」及「伯多祿特恩」解除婚約，大量採用這些方法，難道不影響教會或引起誤解，甚至立惡表？我的意思是說，不論你用「正當」的方法，或較寬鬆的牧民處理辦法，若干程度的誤解或困惑是免不了的。只要好好培育教友，他們都能以愛心去包容，好像他們包容了離職的神父領聖體一樣。立惡表亦很難證實對教會有多大的影響，最少遠不如性騷擾或戀童癖那麼動搖教會。

如果能採納一些神學家有建設性的提議，無論是「讓步」理論、「不應拆散」取代「不能拆散」理論、「權宜」理論、「盟約」理論，只要能幫忙再婚教友領聖體，就是最實惠的方法。不讓再婚教友領聖體往往讓他們有被絕罰、無通功的感覺。目前教會的嚴謹決絕態度，令不少再婚教友沮喪，最後離開教會或轉向其他接納他們的基督教會。現時的膠著狀態，實無助解決問題，我們需要整個教會正視問題，不要只採用「一刀切」的法典式處理，更要重視人的得救問題。《天主教法典》最後一條提醒所有人：「人靈之得救，在教會中常應視為最高無上之法律<sup>28</sup>」。教會

<sup>26</sup> 參 Peter F. Ryan, S.J. and Germain Grisez, "Indissoluble Marriage: A Reply to Kenneth Himes and James Coriden", *Theological Studies*, Vol. 72, No.2, June 2011, pp.410-412.

<sup>27</sup> 《教會》憲章，25節。

<sup>28</sup> 《天主教法典》1752條。

傳統也讓有死亡危險的人，不再需要等待外庭的判決，而讓有懺悔的人領受聖事。爲什麼不可以爲了人得救的好處，把範圍擴大到沒有死亡危險的再婚教友？

教宗方濟各的出現，實在使離婚再婚問題看到曙光。他的《福音的喜樂》勸諭提醒教會被召爲天父的家，她的門是常開的；每一個被聖神推動的人都可分享到她的生命，尤其是作爲「門」的聖洗聖事。「至於聖體聖事，雖然是聖事生活的圓滿，但並不是完美人的獎賞，反而是軟弱人強而有力的治療和滋養<sup>29</sup>。」這種講法，不是有上面神學家建議（尤其是 John Mahoney）的影子嗎？這位充滿牧民精神的牧者正在召開全球主教會議，討論家庭問題。離婚再婚正是公教家庭面對的重要問題，我們期待教宗方濟各偕同主教們，爲天主教會釐定助人得救的政策，特別使再婚的教友重返教會的門，感受到福音的喜樂。

---

<sup>29</sup> 教宗方濟各《福音的喜樂》勸諭（2013），47 節。

# 自然家庭計劃的牧靈反思

潘志明

## 導言

自然家庭計劃自二十世紀開始受到注意，在技術上發展了超過八十年，它的可靠度、準確度和有效性都得到醫學研究的肯定。然而這方法依然不是主流，不被世界普遍採用。社會對它的印象是負面的，英國政府醫療機構 National Health Service (NHS) 對自然家庭計劃有以下評語：「理論上它有百分之九十九的有效性，但實際上它是一個複雜的方法，人為錯誤是無法避免的，以一般的用法(*typical use*) 而言，有效性大概只有百分之七十五。」<sup>1</sup> 香港家庭計劃指導會在香港家庭計劃指導會網頁介紹排卵期推算法為其中一種避孕方法，並有以下評語：「排卵期推算法是需要小心學習，而且除非夫婦有心理意願和充份合作，否則很難節制在排卵期內避免性交。」<sup>2</sup> 「複雜、使用困難、不可靠、有效性低、禁慾困難」正是世界對自然家庭計劃的普遍印象，言下之意就是少用為妙。值得注意的是，自然家庭計劃是被歸納為其中一種的避孕方法，只討論其使用性和有效性，忽略方法背後的人學基礎、對婚姻的正面影響等也沒有深入探討。相反，自然家庭計劃是天主教唯一推崇的調節生育的方法，更被視為一種婚姻生活的愛的方式。「它不應被稱為節育法，因為節育不是它的本質，有計劃地調節生育的時間以建設一個幸福的家才是它真正的功

---

<sup>1</sup> National Health Service, *Natural Family Planning*, <http://www.nhs.uk/conditions/Natural-family-planning/Pages/Introduction.aspx>, [ accessed on 24 June, 2013 ]

<sup>2</sup> 香港家庭計劃指導會，〈健康資訊-避孕方法簡介-排卵期推算法〉，2013年6月24日取自：[www.famplan.org.hk](http://www.famplan.org.hk)

用，它即可用不孕期避免懷孕，也可用可孕期而懷孕，因此它恰當的被稱為自然家庭計劃或自然周期法。」<sup>3</sup>

事實上，教外人的自然家庭計劃使用率是極低的，美國疾病控制及預防中心在 2002 年進行的一項「15-44 歲的婦女應用避孕方法」調查，只有 1.6%用自然家庭計劃。<sup>4</sup>香港家庭計劃指導會在 2011-2012 年報中，公佈節育就診人士使用的避孕方法，並沒有獨立一項統計自然家庭計劃，報告中有 50%使用男用避孕套，23%使用口服避孕丸，2%使用其他方法，相信當中已包括自然家庭計劃。

不單在教外，就是在天主教會內，自然家庭計劃也未能得到多數信徒的支持。早在二千年天主教香港教區會議第五組「婚姻與牧民」部份中已指出，很少教友採用自然家庭計劃。<sup>5</sup>香港公教婚姻輔導會在 2010-11 年年報中報告，有 436 對夫婦參加婚前課程，只有 151 對夫婦參與自然家庭計劃課程。<sup>6</sup>

自然家庭計劃在教會訓導和信徒實踐之間的張力中，未能廣泛推廣。究竟問題的徵結在那裡？是因為大家對它的認知不足，是對婚姻和生命的看法有所差異？還是教會沒有足夠配套幫助信徒實踐？本文嘗試從知識 (knowledge)、態度 (attitude) 和實踐 (practice) 的三個範疇去探討它被忽略的原因，並從牧民的角度尋求解決和適應辦法，以及在推廣上可作的改善。冀望讀者在閱讀

---

<sup>3</sup> 高超朋，《基督徒的婚姻、家庭和性愛》（香港：論盡神學出版有限公司，2012），頁 314。

<sup>4</sup> Mosher WD, Martinez GM, Chandra A, Abma JC, Wilson SJ, Centers for Disease Control and Prevention & National Center for Health Statistics, USA, "Use of contraception and use of family planning services in the United States: 1982-2002", *Advance Data*, no.350 (2004):18.

<sup>5</sup> 天主教香港教區，《2000-2001 教區會議文獻》，頁 74。

<sup>6</sup> 香港公教婚姻輔導會，《2010-11 年年報》，頁 35，41。

本文後，對自然家庭計劃能有正確的理解、態度的轉化、並樂意實行。

## 自然家庭計劃的歷史發展

熱愛新生命是猶太教，基督宗教以至回教的傳統，節育的問題以往並不存在。直至十八世紀開始，歐洲經歷理性主義和存在主義的洗禮，思維以個人作出發點，個人權利漸漸成為判斷價值的標準。二十世紀初期，女權運動興起，婦女爭取社會解放，經濟解放和生理解放，鼓吹婚姻自由，性自由和懷孕自由，婦女有選擇的權利。將生育子女與婚姻分割，順理成章帶來離婚，同居，然後是避孕，意外懷孕，墮胎的問題。同一時間口服避孕藥研究成功，1960 年得到美國食物及藥物安全局的批准，公開發售。最初避孕藥物只准應用在月經的疾病上，後來很快便推廣至避孕用途<sup>7</sup>。當時美國的女權運動非常蓬勃，性自由被視為女性的權利，避孕藥的發明正好是解決意外懷孕的答案。短短兩年間在美國已超過一百二十萬位婦女服用，五年間已有六百五十萬婦女服用避孕藥，可見控制人口並不是避孕藥普及的主因。

天主教教會對避孕的立場是貫徹始終的，庇護十一世針對當時離婚，同居和墮胎的不良風氣，在 1930 年發表《聖潔婚姻》通諭，文件首先秉承良十三世在 1880 年發表的《玄妙莫測》通諭，重申婚姻的永久性，單一性和不可拆散性，然後就避孕問題明確

---

<sup>7</sup> Time Magazine, *A Brief History of Birth Control*, 3May 2010, <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1983970,00.html> (accessed 24 June 2013)



指出人工節育是相反婚姻的本質，違反自然律，是本質惡的行為，必須禁止<sup>8</sup>。

自然家庭計劃始於安全週期法 (rhythm method)，首先是奧地利醫生 Herman Knaus 和日本醫生 Kaysaku Ogino 分別發現女性排卵和月經的周期，荷蘭天主教醫生 John Smulders 繼而在 1930 年根據以上發現發明了一個有系統的月曆法 (calendar-based method)；同一時期德國神父 Wilhelm Hillebrand 發展了一套以基礎體溫計算不孕期的方法 (basal body temperature method)<sup>9</sup>。然而，以上方法是否符合教會的訓導？庇護十二世在 1951 年致公教產科醫生講詞中，對利用安全期作調節生育的倫理性有正面的評價，與人工節育不同，安全週期法並沒有阻止或妨礙性行為的自然完成，只要夫婦有醫藥，優生，經濟及社會等重大理由，便合乎倫理<sup>10</sup>。

1930 年聖公會和基督教率先接受人工節育的方法避孕，為分割婚姻與生育大開方便之門。六十年代天主教教會面對避孕藥的衝擊，在梵二革新的氣氛下，教會內外都期待教宗接受人工節育。保祿六世終於在 1968 年發表出乎世界預期的《人類的生命》通諭。文件一開始便指出自然道德律是絕對的標準，婚姻是為夫婦互相交付達至成全以及生兒育女，傳授生命；結合和生育不能切斷。因此，在行房前以不想生育為目的而進行的任何阻止生育的行為都是不容許的，並無例外<sup>11</sup>。至於對自然節育的立場，《人類的生命》通諭與庇護十二世的意見是一致的，只要有嚴正的理

---

<sup>8</sup> 庇護十一世，《聖潔婚姻》55-57。

<sup>9</sup> Charlotte Hays, *Solving the Puzzle of Natural Family Planning*, [http://www.holyspiritinteractive.net/features/prolife/article\\_05.asp](http://www.holyspiritinteractive.net/features/prolife/article_05.asp) (accessed 24 June 2013)

<sup>10</sup> 庇護十二世，《致公教產科醫生講詞》32-39。

<sup>11</sup> 保祿六世，《人類的生命》14。

由，或是夫婦生理或心理因素，或是外在的環境影響，使用不孕期行房以調節生育是合乎倫理的。與人工節育截然不同，前者是利用天賦的自然週期達到節育的目的，夫婦可享用自然的安排；人工節育卻是阻礙自然的發展，破壞自然律<sup>12</sup>。

文件末段向科研人士呼籲，完善自然調節生育的方法，使它有一個相當安全的基礎（《人類的生命》通論 24 號）。事實正是如此發生，Dr. John Billings 在 1953 年開始研究安全期失敗的原因，發現子宮頸分泌 (cervical mucus) 是一可靠的生理指標 (biological marker)。1962 年 Professor James Brown 在澳洲墨爾本完成他對子宮頸黏液變化的模式與卵巢賀爾蒙的關係的研究，並對子宮頸黏液變化有詳細描述，稱為排卵法 (ovulation method)，子宮頸黏液被確定是預測排卵的最準確生理指標，比血液檢查雌性賀爾蒙濃度更為準確。1965 年 Dr. Evelyn Billings 加入研究及教授大眾婦女排卵法，以觀察自己的子宮頸黏液的變化找出不孕期，作為自然調節生育的方法。他們教授排卵法的地方遍及新西蘭，馬來西亞，星加坡，美國和香港。1972 年 Dr. Billings 夫婦在有名的《刺針》醫學雜誌發表了一項對《排卵法》的準確度的研究，經過接近 7 年的跟進 282 對夫婦，只有一對意外懷孕，成功率達 99.6%<sup>13</sup>。1977 年世界衛生組織向世界發表了由 Professor Odeblad 提供的有關排卵法的資料，並稱它為比林斯排卵法 (Billings ovulation method)<sup>14</sup>。

---

<sup>12</sup> 保祿六世，《人類的生命》16。

<sup>13</sup> Weissmann MC, Foliaki L, Billings EL, Billings JJ, "A trial of the ovulation method of family planning in Tonga", *Lancet*, no. 300(1972):813-6.

<sup>14</sup> John Billings, "The Quest - leading to the discovery of the Billings Ovulation Method", *Bulletin of the Ovulation Method Research and Reference Centre of Australia*, no. 29(2002): 18-28.

那邊廂 Dr. Konald Prem 在美國將基礎體溫和徵狀合併，發展出一套徵狀體溫法（sympto-thermal methods）計算不孕期。兩位平信徒 John and Sheila Kippley 得到 Dr. Prem 的幫助和教導，在 1971 年成立一教育機構 Couple to Couple League International，推廣和教育徵狀體溫法，現時它是美國最大的自然家庭計劃提供者。Kippley 夫婦更發展了一套《生態母乳餵哺》(ecological breast feeding)，使婦女在產後餵哺母乳的一段時間能夠同時達到不孕期的效果，以調節生育，專心將注意力放在初生嬰兒身上。

自然家庭計劃的另一發展是由 Dr. Thomas Hilgers 在 1980 年 在美國保祿六世學院 (Pope Paul VI institute)發表的一套系統——克賴頓模式生殖照護系統 (Creighton Model Fertility Care System)。它以比林斯排卵法為基礎，並更詳細紀錄子宮頸黏液的變化，準確地找到黏液分泌高峰的日子，即排卵的日子（peak day）。除了可使用這系統調節生育，更可配合以黏液分泌高峰日為參考起點（reference point），作雌性賀爾蒙的血液濃度檢查，對不育和一些婦科疾病作出診斷，並作出相應的治療。事實上，自然家庭計劃的發展已從起初的調節生育走進《察覺生殖能力》的培養（fertility awareness），不止局限於計劃何時生育，婦女更可了解和監察自己身體的運作，保持婦女健康（gynaecological health）。

## 對自然家庭計劃的認知

查閱自然家庭計劃在維基百科的資料，第一句便將自然家庭計劃與天主教掛鉤：「自然家庭計劃是羅馬天主教認可的調節生

育的方法…」<sup>15</sup>。自然家庭計劃儼然成為天主教徒的專利，富有很濃厚的宗教色彩。首先要澄清的是，自然家庭計劃不是只為天主教徒而設，所有夫婦均可採用它作為夫婦生活的方式。二千年天主教香港教區教區會議文獻對教友避孕方面有以下評語：

「教區不論在自然家庭計劃的推廣和教育上都未見成效，以致很多公教夫婦因認知不足而對自然家庭計劃缺乏信心，問卷調查顯示：沒有採用自然家庭計劃的教友中有 55% 是擔心它不可靠。也有一些教友可能對教會教導『任何婚姻行為本質上必須對生育保持開放』的信念不認同，或由於本身的困難而未有採用自然家庭計劃。」<sup>16</sup>

對自然家庭計劃的方法和成效和對教會訓導背後的倫理基礎認知不足，仍然是今天推行自然家庭計劃的一大障礙。事實上，不論徵狀體溫法還是比林斯排卵法都是容易學習的，婦女需要的是一點耐性和留心自己身體的變化。早在 1981 年世界衛生組織發表對比林斯排卵法進行國際性研究，發現有 93% 的婦女經過三個月經週期的訓練之後便有能力分析子宮頸黏液的狀態，準確找出不孕期<sup>17</sup>。自然家庭計劃的成效也早已得到肯定，以上研究也發現因方法失敗而懷孕的婦女只有 2.8%<sup>18</sup>。全球最大的自然家庭計劃的醫學研究是在加爾各答進行，調查了 19843 位婦女使用徵狀體溫法調節生育，發現只有 0.2% 因方法失敗而懷孕<sup>19</sup>。文章指出，

---

<sup>15</sup> Wikipedia, *Natural Family Planning*, [https://en.wikipedia.org/wiki/Natural\\_family\\_planning](https://en.wikipedia.org/wiki/Natural_family_planning) (accessed 24 June 2013)

<sup>16</sup> 天主教香港教區，《2000-2001 教區會議文獻》，頁 75。

<sup>17</sup> World Health Organization, "A prospective multicentre trial of the ovulation method of natural family planning I. The teaching phase", *Fertil Steril*, no.36 (1981):152-8.

<sup>18</sup> World Health Organization, "A prospective multicentre trial of the ovulation method of natural family planning II. The effectiveness phase", *Fertil Steril*, no.36 (1981):591-8.

<sup>19</sup> Ghosh AK, Saha S, Chatterjee G., "Symptothermiavis a vis fertility control", *Journal of Obstetrics and Gynaecology of India*, no.32 (1982):443-7.

成功的因素包括婦女有很強烈的動機不想懷孕，以及有良好的師資教導學習的婦女。看看另一在智利的研究，在良好的教育下，婦女使用自然家庭計劃而失敗懷孕的機會是 4.7%，相反，由經驗不足的老師教授自然家庭計劃下，婦女懷孕的機會高達 16.8%<sup>20</sup>，可見師資在教授自然家庭計劃的重要性。那麼誰應該教授自然家庭計劃？是負責家庭計劃輔導的醫生嗎？另人驚奇的是，醫生在這方面的知識是嚴重不足，2010 年加拿大婦產科醫學雜誌發表了一項「醫生對自然家庭計劃的認識」的問卷調查，報告指出只有 3-6%醫生對自然家庭計劃有效率有正確的認識，只有一半被訪的醫生在避孕方法的指導中提及自然家庭計劃<sup>21</sup>。醫生為甚麼會對自然家庭計劃感到陌生？翻開婦產科的醫科書籍，對自然家庭計劃的介紹十分簡短，對觀察徵狀、子宮頸黏液等並沒有詳細描述。自然家庭計劃也不在大學醫科課程以至婦產科中的生殖專科課程(reproductive medicine)之內。再者，現時在社會提供避孕指導服務的政府機構，包括家庭計劃指導會和母嬰健康院，都是集中在教育各種避孕方法的利弊，自然家庭計劃被排除在指導內容之外。從醫學生到醫生的訓練均沒有機會學習自然家庭計劃，試問醫生怎可能認識、接納、採用和推廣它？今天西方醫學是實証醫學和崇尚科技的時代，以實驗證明某技術的可行性和成效；「自然」的方法因此容易被忽視，再加上商業利益的問題，研究藥物才是賺錢的途徑，促使研究者偏向避孕藥物的研究。看看在美國國際醫學圖書館資料庫 (Pubmed) 中有關以自然家庭計劃和避孕藥物為題的研究，自然家庭計劃與避孕藥物的研究比例是

<sup>20</sup> Perez A, Zabala A, Larrain A, Widmer S, Nunez M, Baranda B, et al, "The clinical efficiency of the ovulation method (Billings)", *Rev Chil Obstet Ginecol*, no.48 (1983):97-102.

<sup>21</sup> Choi J, Chan S, Wiebe E.J, "Natural family planning: physicians' knowledge, attitudes, and practice", *Obstet Gynaecol Can*, no.32(2010):673-8.

1:50，足以反映以上問題的嚴重性。這樣，誰應負起教育自然家庭計劃的責任呢？現時香港只有兩個天主教機構提供自然家庭計劃服務，包括公教婚姻輔導會和明愛家庭服務，它們收費廉宜，也有多個中心可供選擇。天主教教會既是唯一的組織有系統的教授自然家庭計劃，難怪維基百科一開始便將自然家庭計劃與天主教拉上關係。

不單在教外，在天主教內教育自然家庭計劃也有困難，從慕道到接受洗禮加入教會，慕道課程中理應在教授第六誡，談及婚姻與生育的時候，推廣自然家庭計劃<sup>22</sup>，但實際上又有多少慕道班能夠做得到？又有多少位司鐸會在講道或其他場合提及自然家庭計劃？只有在婚前講座教友才有機會第一次接觸自然家庭計劃。其實慕道班是一個推廣自然家庭計劃的好地方，值得投放更多時間，以自然家庭計劃為例子指出教會的倫理基礎。

教會支持自然家庭計劃的倫理基礎何在？今天社會愈來愈體會到「自然」的價值，注重環保，節制個人需要，減少浪費，為保護大自然，讓大自然可以繼續正常運作，讓後代仍然有資源可用；人喜歡選擇有機食品，抗拒添加人工材料的食物，寧願食物味道稍遜也不願食用對身體有害的加工食品。人體驗到「自然」對人的好處，也理解到地球以至宇宙的運作是基於天賦的自然秩序，一草一木皆有時節，人沒有權利破壞這自然律，只有義務去維持，去守護。同樣，在倫理道德層面上，每個人的內心都被安置一個天賦的秩序、規律，一個內在的價值，獨立於人的意志之外，規範人的行為，人不能任意行事。這規律遠高於人的自由選擇權利，人在生活中跟隨它，便能活出人的本質，使人成全，這

---

<sup>22</sup> 《天主教教理》2370。

規律被稱為自然道德律<sup>23</sup>。自然道德律不是教會的專利，而是人人可以洞悉，可以跟隨。夫妻在婚姻之內互相交付、向生命開放、生兒育女以延續人類下一代，是人天賦的責任，按照自然道德律，人不可爲了自己的喜好而將緊緊相連的性行爲和生育分割，人工避孕也因此被介定爲道德惡。因此，就算將來研究到沒有副作用，甚至對身體有益的避孕藥物，也不應採用。

這樣，爲何教會又接受自然家庭計劃，夫婦可以使用週期性禁慾 (periodic abstinence) 達到調節生育的目的？刻意抑壓性需要不也是違反自然嗎？需知道自然道德律不單是物性秩序，也是理性秩序：

「自然道德律反映和奠定了以人的肉身和精神本質為基礎的目的、權利和義務。因此，這法律並非僅是生物層面上的規則，卻必須視之為理性法則——人奉造物主的意旨，規範和調節自己的生活和行爲，尤其是善用自己的軀體。」<sup>24</sup>

理性節制是所有人走向成全的必然因素，人自由地選擇克制個人的慾望，爲守護自然道德律。這是環保背後的理念，也是夫婦性行爲背後的理念。再者，週期性禁慾是必需的，夫婦不可能無時無刻進行性行爲，總有節制的時候，在月經期間，生病時，工作疲勞時，就算一方有性需要都會尊重對方而禁慾。週期性禁慾本身只是利用天賦的女性週期選擇夫婦性行爲的時間，並沒有破壞自然律，因此教會不單接受，而且推崇自然家庭計劃。

---

<sup>23</sup> 吳智勳，《基本倫理神學》（香港：思維出版社，2000），頁 202。

<sup>24</sup> 信理部，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示》序言 3。

## 面對自然家庭計劃的態度

對自然家庭計劃的態度和推動力是影響自然家庭計劃成效關鍵。Dr. Ryder 在 1993 年在權威的英倫醫學雜誌中發表了一項報告指出，世界性的醫學研究顯示，自然家庭計劃的有效率與應用者的動機很有關係，在發展中的貧窮國家例如印度，懷孕機會是 0.2%，與使用避孕丸相同<sup>25</sup>。另一項意大利研究發現，如果使用者動機是不想再有小孩的話，懷孕機會是零<sup>26</sup>。相反，在發達國家對自然家庭計劃的研究，成效卻非常差，一項在美國進行的研究隨機抽樣比較徵狀體溫法和排卵法的有效率，超過六成參加者退出研究，主要原因是對此方法不滿意或不感興趣。懷孕率也出奇的高，徵狀體溫法懷孕率是 13.7%，排卵法懷孕率為 39.7%，絕大部份原因是因為使用方法不正確<sup>27</sup>。事實上退出這研究的參加者太多，研究結論也必定有偏頗，所以並不可靠。不過，從退出研究的數字可以知道，婦女在發展中的貧窮國家比在發達國家對自然家庭計劃態度更正面，使用自然家庭計劃的動力更大。這大概是因為自然家庭計劃是免費而且成效高，適合她們身處的環境。在發達國家的婦女有能力選擇其他避孕藥物，不需要自制禁慾，選擇自然家庭計劃的動力自然大大降低。

西方醫學時常集中在方法的成效，鮮有研究自然家庭計劃對夫婦關係的影響。一項由護士在美國所做的問卷調查發現，74% 回覆自然家庭計劃對夫婦關係有正面影響，能加深彼此關係，促

---

<sup>25</sup> Ryder RE, "Natural family planning":effective birth control supported by the Catholic Church", *BMJ*, no.307(1993):723-6.

<sup>26</sup> Barbato M, Bertolotti G, "Natural methods for fertility control: a prospective study--First Part", *Int J Fertil*, no.33 Suppl(1988):48-51.

<sup>27</sup> Wade ME, McCarthy P, Braunstein GD, Abernathy JR, Suchindran CM, Harris GS, Danzer HC, Uricchio WA, "A randomized prospective study of the use-effectiveness of two methods of natural family planning", *Am J Obstet Gynecol*, no.141(1981):368-76.



進彼此溝通，改善雙方對自然家庭計劃的認識。四分之一表示是一大挑戰，禁慾影響夫婦關係的是一大問題<sup>28</sup>。使用自然家庭計劃有些夫婦可以強化婚姻，有些夫婦卻會婚姻不愉快，看似矛盾的結果，其實引伸到夫婦彼此不協調的價值觀，也是實踐自然家庭計劃的困難。

## 實踐自然家庭計劃的困難

自然家庭計劃不是在決定使用的一刻便可以開始，女方需要預早觀察自己體溫和子宮頸黏液分泌三個週期至半年時間，熟習自己的身體變化。如果在結婚後才決定使用，便有一段過渡期，在這段時間夫婦意向是延遲生育的話，可能需要較長的時間禁慾，可以理解特別在新婚時間，實踐上有很大困難。今天的社會工作時間長，夫婦行房的時間不多，家計會的《二零零七年香港家庭計劃知識、態度及實行調查》報告之「婚姻與性」調查發現，香港夫婦每月平均做愛只有四次，次數少的主要原因包括工作壓力、與配偶工作時間不協調、與孩子同住一室和健康問題。如果還要加上自然家庭計劃的限制，夫婦親暱的時間便更少。可以說，耐性和節制是實踐自然家庭計劃必需的原素，如果雙方缺乏默契，自然家庭計劃不但不能促進夫婦和諧，而且會損害雙方關係。

節制不單是夫婦的困難，也是現今世界的困難，香港的生活壓力已夠人受了，還要節制禁慾，是否太不近人情？節制是天主教四樞德的其中一個德行，是人有能力修行而得到的，使人有真正的自由，脫離慾望的束縛，走向美善。社會的消費主義容易扭

---

<sup>28</sup> Vande Vusse L, Hanson L, Fehring RJ, Newman A, Fox J.J, "Couples' views of the effects of natural family planning on marital dynamics", *Nurs Scholar*, no.35(2003):171-6.

曲人生的目標，工作辛苦使人傾向滿足個人慾望來放鬆自己，人容易暴飲暴食，放縱情慾，節德似乎完全不符合社會潮流。缺乏節德的後果今天已顯露出來，對配偶不忠引致婚姻破裂是當今的社會問題，2006年香港離婚率比1981年高八倍<sup>29</sup>，這都是忽視節德而引起的災難。《天主教教理》說得好：「節德確保意志對本能的自主能力，使人的慾望維持在合乎正理的範圍之內。有節德的人調節情慾以善作為取向，並保持著一種健全的審慎態度。」<sup>30</sup>自然家庭計劃需要雙方的節制，正好是訓練節德的好機會，如果節制得宜，必能使雙方忠信，鞏固婚姻。

## 牧民上的適應

從牧民角度看自然家庭計劃的實踐時，常常面對兩大挑戰：夫婦信念不同和禁慾困難。無可否認，如果夫婦有同一信仰，同一價值觀，彼此支持和鼓勵，對理解和實踐自然家庭計劃必定事半功倍。可惜今天配偶為非基督徒的情況太多，混合婚姻超過八成<sup>31</sup>，當非基督徒一方特別是男方不理解自然家庭計劃背後的理念，要實踐週期禁慾必會困難重重，甚至影響婚姻關係，本來使夫婦成全的交合傾刻間變成雙方發生磨擦的源頭。雙方能夠一起接受自然家庭計劃的訓練是最理想的，而且只有在同一信仰觀之下，雙方才有共同價值觀，因此，邀請配偶參與慕道班認識信仰是第一步，實踐自然家庭計劃是下一步，只有以信仰的眼光才可能把自然家庭計劃看得通、看得透。

---

<sup>29</sup> 政府統計處，《香港統計月刊》2007年11月號，頁8。

<sup>30</sup> 《天主教教理》1809。

<sup>31</sup> 天主教香港教區，《2000-2001教區會議文獻》，頁74。

不肯合作禁慾，教友可以怎辦呢？向生命開放是最好的選擇：「以節慾來節育是許可的；但必須雙方同意；夫妻之一方如不能自制，則應馬上取消同意，而恢復正常婚姻生活，以免陷於罪惡。」（《聖潔婚姻》通諭，註釋 32）但有些情況夫婦實在無法負擔多一位子女，而一方又不願禁慾，這又可以怎樣解決呢？教會也理解到夫婦不同信仰所產生的問題，指出教友一方如果是被動接受人工節育的話，他是無罪的：「教會知道，多次夫妻的一方，本不同意對方違反秩序的行為，只爲了十分嚴重的理由，不得不予以容忍；這樣的人並非在做惡而是在忍惡。如果他不忘記愛德的誡命，設法阻止對方的惡行，他是無罪的。」<sup>32</sup>這往往發生在混合婚姻中，在雙方無法就使用自然家庭計劃作出協調時，愛德是最大的，爲保持雙方的關係而接受對方使用人工避孕方法，直至對方願意接受使用自然家庭計劃，作爲「忍惡」的行動，倫理上和牧民上是可以接受的。要注意的是，配偶所使用的避孕方法不可有墮胎性質，而且無辜一方要尋求方法幫助配偶停止使用人工避孕<sup>33</sup>。如果雙方都已歸依，在情在理都會使用自然家庭計劃的生活方式，就是以至善的天主作人生終向，活在天主恩賜的自然道德律之下，放低個人需要，從節制中走向成全之路。

在實踐自然家庭計劃時，能夠有就近的自然家庭計劃中心和團體的支持，對參與夫婦有很大幫助。2000 年香港教區會議文件早已建議「一堂區一自然家庭計劃輔導站」<sup>34</sup>，可惜因地方和人手問題而未能做到。要實行建議實在有賴教區和堂區的努力，在堂區堂家組、夫婦組等善會中成立自然家庭計劃支援小組，在組織

---

<sup>32</sup> 庇護十一世，《聖潔婚姻》60。

<sup>33</sup> 高超朋，《基督徒的婚姻、家庭和性愛》（香港：論盡神學出版有限公司，2012），頁 316。

<sup>34</sup> 天主教香港教區，《2000-2001 教區會議文獻》，頁 89。

活動或聚會時，適時加上夫婦分享對實踐自然家庭計劃的困難、心得，使夫婦可以互相分享和支持。

## 一些改善建議

如何可以扭轉形勢，使自然家庭計劃成為調節生育的文化？  
以下有幾點建議：

第一點是聚焦在適合的對象。現時學習自然家庭計劃的男女主要是婚前的夫婦在完成婚前培育後報讀的，通常距離結婚的時間不會多於半年。婦女要掌握自己的週期變化最少要觀察三個週期，時間上是有點緊迫。事實上自然家庭計劃不單只是夫婦的生活方式，婦女在學習過程中了解到自己的生理週期，預測到月經的日子。從「了解自己身體的角度」出發的話，青少年是學習自然家庭計劃的理想對象。如果婦女能夠在青少年時已掌握觀察徵狀、量度體溫的話，將來應用它便毫無困難。以工作坊的形式生向中學學生推行是一個很好的起點使自然家庭計劃普及化。在美國由 Dr. Hanna Klaus<sup>35</sup>推行的性教育課程 TeenSTAR program – Sexuality Teaching in the context of Adult Responsibility 也是從教育生殖週期開始，讓青少年明白自己特別是在青春期的生理變化，從而達到對婚前性行為作出負上成人責任的決定，減低婚前性行為的發生。能夠將更詳細的生殖週期教育配合性教育推行必定事半功倍。在不增加學校工作量的前題下，公教婚姻輔導會可以主動要求在公教中學進行工作坊，作為倫理課程的一部份，推廣自然家庭計劃。

---

<sup>35</sup> Dr. Hanna Klaus 是一位婦產科醫生，也是一位修女。她在美國是推行自然家庭計劃的先鋒和 Teen STAR 課程始創人。

上文提及醫生對自然家庭計劃認識貧乏，要改變這情況，便要從醫護學生入手，最理想是能夠在醫科和護士課程中加插自然家庭計劃中心的探訪和自然家庭計劃工作坊，公教醫護學生是一個很好的起點教授自然家庭計劃，對神職人員的提醒也是重要的，每數年一次在各司鐸區會議中介紹自然家庭計劃的新發展，提高司鐸們對自然家庭計劃存在的意識，當他們遇上有需要的教友時便可作轉介。

第二點是發展針對不育的自然家庭計劃，配合社會需要。公教婚姻輔導會 2012-2013 年報指出，愈來愈多夫婦因為不育的問題而學習自然家庭計劃，為了避孕而學習自然家庭計劃的夫婦反而一年比一年少。事實上，女性初婚年齡的中位數在過去十年是緩緩上升，由 2000 年的 27.3 歲升至 2010 年的 28.7 歲<sup>36</sup>。女性首次生育年齡的中位數有同樣趨勢，由 2000 年的 29.3 歲上升至 2010 年的 29.9 歲<sup>37</sup>。因此預計不育的問題會持續上升。現時所教授的徵狀體溫法和比林斯排卵法只能找出可孕期，如果婦女在可孕期行房而不能自然懷孕，以上兩種方法也無能為力。克賴頓生殖照護系統 (Creighton Model Fertility Care System) 是根據比林斯排卵法為基礎，進一步發展出來的一套系統，配合自然生殖科技 NaProTechnology (Natural Procreation Technology)，將觀察子宮頸黏液分泌配合現今診斷不育原因的檢查，給予針對性的藥物和手術治療，能夠有效診斷和治療不育。一項在愛爾蘭進行的研究跟進超過一千對不育夫婦使用克賴頓生殖照護系統，結果顯示，在兩年內成功自然懷孕的比率是 52.2%，比人工受孕更高<sup>38</sup>。可惜香

<sup>36</sup> 婦女事務委員會，《香港女性統計數字 2011》，頁 7。

<sup>37</sup> 婦女事務委員會，《香港女性統計數字 2011》，頁 11。

<sup>38</sup> Stanford JB, Parnell TA, Boyle PC, "Outcomes from treatment of infertility with natural procreative technology in an Irish general practice", *J Am Board Fam Med*, no.21(2008):375-84.

港並沒有一位醫生接受克賴頓生殖照護系統的訓練，連一位也沒有。大力發展自然家庭計劃治療不育的方向是清晰的，打破香港以人工受孕治療不育的主流，讓社會從治療不育開始，認識自然家庭計劃的真諦，驚嘆一早安置在婦女身上的自然週期的奧妙，這實在有賴公教醫院、醫生特別是家庭科和婦產科的醫生的配合和努力，在香港開始克賴頓生殖照護系統服務。

第三點是締造「自然」的社會文化。現時香港有不同的自然家庭計劃組織，但彼此之間沒有特別聯繫。首先要實行的是，聚集自然家庭計劃的各方組織，構成一個自然家庭計劃服務的網絡，加強彼此了解和溝通，在同一平台上互相支持，並定期舉辦自然家庭計劃的交流會議，作為持續教育，只有在堅固共同力量後，才有能力向社會推廣。今天資訊科技時代，網上的流傳既快且遠，以網上廣告、短片的形式介紹和宣傳自然家庭計劃，能夠利用智能電話商店，以遊戲方式推廣自然家庭計劃，或是制作智能電話程式幫助實踐自然家庭計劃，對推廣自然家庭計劃會很有幫助。見証分享也是重要的一環，人的親身經驗的分享往往比理論更有說服力，在彌撒中証道，拍攝見証分享的影片，在網上流傳，制作光碟在各堂區派發，使教友和教外都有機會接觸和認識自然家庭計劃。

## 總結

無論在理性的平台還是信仰的角度，以及對婚姻關係的影響，自然家庭計劃都是符合人的本性和人的發展。夫婦在天賦的女性自然週期中作適時節制禁慾，達到調節生育的目的，不但合乎自然道德律的規範，在適當準備下，更可增進夫妻之間的愛情。然而，今天社會對自然家庭計劃仍然缺乏認識，不論在教會

內外，從平信徒到神職人員，從醫護學生到醫生，護士，均未能掌握自然家庭計劃這婚姻生活模式的運作和它的倫理基礎，甚至對它不感興趣。公教婚姻輔導會自然家庭計劃服務的個案轉介，來自神職人員或堂區就只有 1.2%，來自醫生只有 1.8%<sup>39</sup>。要改變社會對自然家庭計劃的負面態度，成立自然家庭計劃聯盟是有其迫切性，同時要發展自然家庭計劃對不育的治療，擴大自然家庭計劃的應用。既然現時只有天主教會推崇自然家庭計劃，她對投放資源培育自然家庭計劃的意識是責無旁貸；特別是公教醫院和醫生、護士，更要積極學習，應用和發展，天主教醫生協會和天主教護士會扮演積極角色在醫護界締造自然家庭計劃的文化。今日家庭和婚姻問題嚴重，自然家庭計劃也是醫治問題的良方，讓人明白和懂得節制的好處，以自然家庭計劃的婚姻生活方式，活出夫婦之愛。「當夫婦運用不孕期，尊重人「性」結合和生育意義之間不可分的關係時，他們是天主計劃的「執行者」，他們根據「完全」奉獻的原始本質而「享用」他們的性，而不操縱或改變…選擇自然週期，是接受女人的週期，也是接受交談、彼此的尊重、分擔責任並自我約束。接受週期並進行交談，是承認夫妻結合的精神和身體的特徵，並且附合忠貞的要求而度人的愛的生活。」<sup>40</sup>

## 參考書目

1. Barbato M, Bertolotti G. "Natural methods for fertility control: a prospective study--First Part". *Int J Fertil*, no.33 (1988):48-51.

---

<sup>39</sup> 公教婚姻輔導會，《2011 年年報》，頁 41。

<sup>40</sup> 若望保祿二世，《家庭團體》32。

2. Choi J, Chan S, Wiebe E. "Natural family planning: physicians' knowledge, attitudes, and practice". *J Obstet Gynaecol Can*, no.32 (2010):673-8.
3. Ghosh AK, Saha S, Chatterjee G. "Symptothermia vis a vis fertility control". *Journal of Obstetrics and Gynaecology of India*, no.32 (1982):443-7.
4. John Billings. "The Quest – leading to the discovery of the Billings Ovulation Method". *Bulletin of the Ovulation Method Research and Reference Centre of Australia*, no.29 (2002):18-28
5. Mosher WD, Martinez GM, Chandra A, Abma JC, Wilson SJ. Centers for Disease Control and Prevention & National Center for Health Statistics, USA. "Use of contraception and use of family planning services in the United States: 1982-2002". *Advance Data*. no.350 (2004): 18.
6. Perez A, Zabala A, Larrain A, Widmer S, Nunez M, Baranda B, et al. "The clinical efficiency of the ovulation method (Billings)". *Rev Chil Obstet Ginecol*, no.48 (1983):97-102
7. Ryder RE. "Natural family planning": effective birth control supported by the Catholic Church". *BMJ*, no.307 ( 1993):723-6.
8. Stanford JB, Parnell TA, Boyle PC. "Outcomes from treatment of infertility with natural procreative technology in an Irish general practice". *J Am Board Fam Med*, no.21 (2008):375-84.
9. VandeVusse L, Hanson L, Fehring RJ, Newman A, Fox J. J. "Couples' views of the effects of natural family planning on marital dynamics". *Nurs Scholarsh*, no. 35 (2003):171-6.
10. Wade ME, McCarthy P, Braunstein GD, Abernathy JR, Suchindran CM, Harris GS, Danzer HC, Uricchio WA. "A randomized prospective study of the use-effectiveness of two methods of natural family planning". *Am J Obstet Gynecol*, no.141 (1981):368-76.
11. Weissmann MC, Foliaki L, Billings EL, Billings JJ. "A trial of the ovulation method of family planning in Tonga". *Lancet*, no.300 (1972):813-6.
12. World Health Organization. "A prospective multicentre trial of the ovulation method of natural family planning. I. The teaching phase". *Fertil Steril*, no.36(1981):152-8.



13. World Health Organization. "A prospective multicentre trial of the ovulation method of natural family planning. II. The effectiveness phase." *Fertil Steril*, no.36 (1981):591-8
14. Charlotte Hays. *Solving the Puzzle of Natural Family Planning*. [http://www.holyspiritinteractive.net/features/prolife/article\\_05.asp](http://www.holyspiritinteractive.net/features/prolife/article_05.asp) (accessed 24 June, 2013)
15. National Health Service. *Natural Family Planning*. <http://www.nhs.uk/conditions/Natural-family-planning/Pages/Introduction.aspx> (accessed 24 June, 2013)
16. Time Magazine. *A Brief History of Birth Control*. 3 May 2010. <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1983970,00.html> (accessed 4 July 2013)
17. Wikipedia. *Natural Family Planning*. [https://en.wikipedia.org/wiki/Natural\\_family\\_planning](https://en.wikipedia.org/wiki/Natural_family_planning) (accessed 24 June, 2013)
18. 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000。
19. 高超朋，《基督徒的婚姻、家庭和性愛》。香港：論盡神學出版有限公司，2012。
20. 天主教香港教區，《2000-2001 教區會議文獻》。
21. 香港公教婚姻輔導會，《2010-11 年年報》。
22. 政府統計處，《香港統計月刊 2007 年 11 月號》。
23. 婦女事務委員會，《香港女性統計數字 2011》。
24. 《天主教教理》。香港：香港公教真理學會，1996。
25. 庇護十一世，《聖潔婚姻》，1930。
26. 庇護十二世，《庇護十二世致公教產科醫生講詞》，1951。
27. 保祿六世，《人類的生命》，1968。
28. 教庭信理部，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示》，1987。
29. 若望保祿二世，《家庭團體》，1981。
30. 香港家庭計劃指導會，《健康資訊-避孕方法簡介-排卵期推算法》。2013 年 6 月 24 日取自：[www.famplan.org.hk](http://www.famplan.org.hk)

# 我們為何反對婚前同居

## 婚前同居損害了承諾的精神

溫國光

### 1. 導言

今天，我們對「婚前同居」這個詞語，應該不會感到陌生。對於一些青年來說，也沒有什麼好忌諱。<sup>1</sup> 有一次，當我乘火車的時候，車廂中的電視畫面，正在播放一位香港女星的訪問，內容大概是關於她對婚姻的看法。她說：「結婚前就一定要試，試好了才結婚。結婚以後，就不可以離婚了。」她所談及的「試」，就是指「試婚」一事。其實，在現代的社會中，這樣的兩性關係是極為常見的現象，大家對這個現象，也毫無驚訝可言！唯一不同的，可能也只不過是它們的稱謂罷了。

因此，就本文的討論，我會把「試婚」和「婚前同居」，統稱為「婚前同居」，以確保本文論述的清晰和行文的流暢。另外，本文的寫作大綱，將編排如下：

1. 界定婚前同居和純粹同居的分別。
2. 論及婚前同居的好處與壞處。
3. 以基督信仰的角度，去探討一下婚前同居的問題。
4. 就我對婚前同居的反思，作為本文的總結。

---

<sup>1</sup> 參考霍玉蓮著，《情難捨—從相依之道，到相分之痛》，香港：突破出版社，2000，第121至157頁。

## 2. 婚前同居與純粹同居

一對男女交往一段時間後，感覺大家情投意合，一方熱情地說：「我們結婚吧！」而另一方卻冷靜地回答說：「我還是想多試試，試試同居一段時間吧！」其實，如果說彼此的瞭解還不夠，倒不如說，只是純粹找一個藉口而已。最終，就是大家還沒有準備好，準備好作婚姻的「承諾」罷了。

或許，有人會認為婚前同居，與根本不願意結婚的純粹同居，是有分別的。不願結婚的純粹同居，是不想受婚姻制度的束縛，所謂「合則來，下合則散」，根本談不上，要求完全委身和託付終生的承諾之愛。

然而，婚前同居，顧名思義就是存心的試試看，試試兩個人能否接受未來的婚姻生活，也是預先檢查一下，能否接受雙方的生活習慣。其實，這些人是要避免結婚後，才發現對方的生活習慣，是如此的難適應，遂導致吵架，進而以離婚結束。所以，為這些人來說，婚前同居常被認為是嚴肅、明智和負責任的行為。

不過，無論是婚前同居，或是純粹同居。它們終結的方式都有相同的特點，就是方便和簡單。或許，二者在分開的手續上，也有一點兒的差別。如果是婚前同居，隨後單方或雙方意欲反悔，只要說明雙方不適合結婚的理由，就可以分開了。倘若兩人只屬純粹同居的關係，其後因一些原因而想分開，那就分手吧！隨便一方把東西搬走就行了。

## 3. 支持和反對婚前同居的理據

我們常聽到有句流行俗語：「男人來自火星，女人來自金星」<sup>2</sup>，其實這句俗語，是出自一部書的名字，書的內容是描述一般男女的心理，實在有很大的區別。所以，有些人認為婚前同居，能使大家盡早了解真實的對方。當中包括生活習慣、行為風格、個性特徵和情緒管理等，免得婚後才發現選錯對象。不過，也有一些專家發現，先同居再結婚的夫妻，其婚後遭遇外遇、酗酒、吸毒等種種問題的比率比一般夫妻更高。因此，我會在以下的段落，分析和綜合支持和反對婚前同居雙方的理據。

### 3.1 支持婚前同居的理據

婚前同居，為一些人來說，真是好處多多的，並不像傳統的那樣說，婚前同居是無一是處的。至少能為婚後的生活，作出一些嚴肅和積極的準備。一是情感上的準備，二是心理上的準備，三是生活上的準備。以下是在《人民網》中，一則的報導，為一些時下青年來說，應該有著深切的共鳴。

#### 3.1.1 促進雙方的心理準備

一般人都會這樣認為，如果一對男女能在結婚前，試著同居一段時間，這可幫助大家能盡早和真實地了解對方，讓大家對彼此的生活習慣，有大致的了解。因為戀愛時的感覺，總是美好的。有時候，要到真正生活在一起時，才會發現在生活中，有很多瑣事的事情需要去面對，而且也需要一個磨合的過程。如果磨

---

<sup>2</sup> 約翰葛瑞著，柯清心譯，《男人來自火星，女人來自金星》，臺北：天下文化出版，2000年。

合得不好，就會導致雙方心理上的不平衡，進而在生活上，產生多方面的矛盾。<sup>3</sup>

### 3.1.2 培養雙方的生活默契

結婚之後，很多人常常因為家務而吵架，皆因抱怨家務分工的不公。再加上時代變異，女性的地位不斷地提高，而不少的男人，就領教到家務難做，遂讓矛盾和怨言隨之而產生了。於是，有人認為婚前同居，可以讓大家藉著「在熱戀中」<sup>4</sup>的狀況下，表現得比較好一些。一旦結婚後，因藉著「在熱戀中」的狀況下而做的事，已養成了習慣，想改也改不了。<sup>5</sup>

### 3.1.3 加強雙方對原生家庭的責任

婚前同居，可使男人增強責任感。面對房租和日常生活的開銷，加上對雙方父母的「孝敬」，花的錢也不是一筆小數目。如果這些實際問題，都能在同居時代顯現出來，那能夠給男性一些壓力，知道甜蜜的歡愉和神聖的婚姻，實不可相提並論的。同樣地，這也教女人變得更賢慧，不會像從前那樣的嬌氣和幼稚，慢慢地意識到需要學習多一點的忍讓和包容。因為，畢竟維繫著這個所謂的家，是他們兩個人的事情，是要兩個人一起來維護的。所以，接受對方就必須接受對方的全部，包括對方雙方的父母和親戚。這樣，在還未結婚的前提下，大家都會比較小心謹慎和樂

---

<sup>3</sup> 人民網，女性，新版女性，《解密婚前同居的四大好處》，2009年12月14日。  
<http://lady.people.com.cn/BIG5/10572428.html> (取於2013年3月9日)。

<sup>4</sup> 在熱戀中的情侶，一般都願意遷就對方，甚至主動的改變自己去適應對方，也有些熱戀中的情侶，願意為對方付出，超過對方所要求的程度和範圍。

<sup>5</sup> 同上。

於接受對方，遂讓雙方在最短速的時間內，體會到結婚的壓力，<sup>6</sup>從而使雙方作出合理的調整。

### 3.2 反對婚前同居的理據

近幾十年，有不少歐美的專家和學者，他們透過人類學、社會學和心理學的研究，去探討婚前同居的問題。結果，他們都發現婚前同居，不但對作為婚前準備，沒有任何的幫助之外，反而對以後的婚姻生活，有著不可估量的壞影響。接下來，我嘗試以一些學者和專家對婚前同居的研究報告和數據分析，作為反對婚前同居的陳述：

#### 3.2.1 婚前同居導致更容易離婚

美國的一項研究調查表明，根據婚前同居的男女作出一項統計，大概有 40%的人，最終沒與同居的對象結婚。當中有些人認為自己一生都無法擺脫，同居生活帶給自己的心理陰影，就是與同居的對象分手。即使找到新的對象，而隨著日益增長的年齡，會帶來很大的心理壓力。<sup>7</sup>即使他們能與同居的對象結婚，最後，他們的離婚率也是很高的。研究人員把他們的離婚率，與從未嘗試婚前同居的男女之離婚率相比，更是高出 50%。<sup>8</sup>根據美國芝加哥和密西根大學，在 90 年代發表的報告，我們發現嘗試過婚前同

---

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> Bumpass, Sweet and Cherlin, "The Role of Cohabitation in Declining Rates Marriage" *Journal of Marriage and the Family* 53 (1991) p. 913-927.  
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/352997?uid=3737496&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101765376913> (取於 2013 年 3 月 25 日)。

<sup>8</sup> 同上。

居的婚姻，他們的離婚率在不同的界別中，是 50% 至 100%。<sup>9</sup> 因此，美國賓夕法尼亞州立大學的教授，Dr. Catherine L. Cohan 有以下的見解：

One of the most dramatic demographic changes in the last 40 years is the increase in cohabitation. In 1996, there were approximately 4 million unmarried opposite-sex couples living together, seven times that of 1970 (U.S. Bureau of the Census, 1998). Almost half of the adults in their early 30s and the recently married have cohabited (Bumpass & Sweet, 1989). Many believe cohabitation will improve their ability to choose a better marriage partner (Hall & Zhao, 1995). However, it has been consistently shown that, compared to spouses who did not cohabit, spouses who cohabited before marriage have higher rates of marital separation and divorce (e.g., Bennett, Blanc, & Bloom, 1988).<sup>10</sup>

### 3.2.2 婚前同居把婚姻變得兒戲

現代人對愛情的專一指數和認真程度，確是愈來愈遞減。今天你愛上我，明天我愛上他，後天，他又愛上了你。現代的愛情可以任意妄為，但婚姻註冊署卻不容人們亂來。況且，穩固的家庭基礎是建立在互相了解之上，而不是在難以捉摸的感情激盪中。因此，如果只是在試婚期間發生情變，或者經過進一步了解發現兩人並不適合，也免去了離婚的手續，雙方和平分手，確實

---

<sup>9</sup> William G. Axinn and Arland Thornton, "The Relationship Between Cohabitation and Divorce: Selectivity or Casual Influence?" *Demography* (1992): 358. <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2061823?uid=3737496&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101765376913> (取於 2013 年 3 月 9 日)。

<sup>10</sup> Dr. Catherine L. Cohan, "Living Together Pre-Marriage May Lead to Divorce," *Journal of Marriage and Family* 64 (2002): 180. [http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan\\_and\\_Kleinbaum\\_2002.pdf](http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan_and_Kleinbaum_2002.pdf) (取於 2013 年 3 月 3 日)。

為大家大開方便之門。可是，這樣的男女關係也變得太兒戲了。在 1999 年 2 月，美國新澤西州羅傑斯大學發表了一項最新研究報告，題目是：「我們需要同居嗎？副標題是：年輕人應了解婚前同居關係的實情」。該報告的撰寫者是大衛波彭諾（David Popenoe）和巴巴拉懷特赫德（Babara Dafoe Whitehead）兩位教授，對同居關係做了長達 10 年的研究。他們曾有以下的見解：

Consider not living together at all before marriage. Cohabitation appears not to be helpful and may be harmful as a try-out for marriage. There is no evidence that if you decide to cohabit before marriage you will have a stronger marriage than those who don't live together, and some evidence to suggest that if you live together before marriage, you are more likely to break up after marriage. Cohabitation is probably least harmful (though not necessarily helpful) when it is prenuptial – when both partners are definitely planning to marry, have formally announced their engagement and have picked a wedding date.<sup>11</sup>

### 3.2.3 婚前同居會引發不同的悲劇

專家發現，先同居再結婚的夫妻，其婚後遭遇外遇、酗酒、吸毒等種種問題的比率比一般夫妻更高。<sup>12</sup> 由賓夕法尼亞州立大學的 Catherine Cohan 博士，她是人類發展與家庭研究方向的助理

---

<sup>11</sup> Popenoe and Whitehead, "Should We Live Together? What Young Couples Need to Know about Cohabitation Before Marriage," National Marriage Project, Rutgers, (1999).P.2. [http://dadshousedocs.org/Should\\_We\\_Live\\_Together.pdf](http://dadshousedocs.org/Should_We_Live_Together.pdf) (取於 2013 年 3 月 9 日)。

<sup>12</sup> Dr. Catherine L. Cohan, "Living Together Pre-Marriage May Lead to Divorce," *Journal of Marriage and Family* 64 (2002): 180-192. [http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan\\_and\\_Kleinbaum\\_2002.pdf](http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan_and_Kleinbaum_2002.pdf) (取於 2013 年 3 月 3 日)。



教授。在 2002 年，她發表了一個「婚前同居可能會導致離婚」的報告裏，有以下的發現：

In addition to missing out on many of the benefits of marriage, cohabitators may face more serious difficulties. Annual rates of depression among cohabiting couples are more than three times what they are among married couples. And women in cohabiting relationships are more likely than married women to suffer physical and sexual abuse. Some research has shown that aggression is at least twice as common among cohabitators as it is among married partners. Two studies, one in Canada and the other in the United States, found that women in cohabiting relationships are about nine times more likely to be killed by their partner than are women in marital relationships.<sup>13</sup>

怪不得很多研究顯示，同居關係中的暴力問題，比婚姻關係中的來得多，而同居關係也的確比較不穩固。大衛波彭諾和巴拉懷特赫德兩位教授，就有以下的發現：同居男人「偷吃」的比率，比一般丈夫多 4 倍。雖然平均而言，女人發生不忠行為的，比例較男人低，但女性在同居關係中出軌的比例，仍然比已婚女人高 8 倍。<sup>14</sup>

### 3.2.4 婚前同居特別使女性處於劣勢

有專家指出，婦女在同居關係中很可能放棄了結婚的機會，而且通常處於劣勢。處在試婚中的女人往往都相信，自己都付出

---

<sup>13</sup> Popenoe and Whitehead, "Should We Live Together? What Young Couples Need to Know about Cohabitation Before Marriage," National Marriage Project, Rutgers, (1999).P.7. [http://dadshousedocs.org/Should\\_We\\_Live\\_Togther.pdf](http://dadshousedocs.org/Should_We_Live_Togther.pdf) (取於 2013 年 3 月 9 日)。

<sup>14</sup> 同上。

了這麼多，怎麼會等不來幸福？如果試婚的女人抱有這樣保守的想法，結局往往會很悲慘。

如果同居關係一旦破裂，女人們付出的代價更大，她們更容易受到損害——就連經濟上也是如此——她們的自我價值比男人受到更大的傷害。<sup>15</sup>

雖然有人認為同居的人，能夠與喜歡的人一起生活，並且又沒有什麼婚姻的束縛，應該會生活得比平常人開心。可是，調查證明同居的情侶，反而比一般人更加不快樂。在同居關係中，特別以女性罹患憂鬱症的比例，是已婚女人的五倍之多。事實上，在有憂鬱症困擾的人口中，同居女性高居第二位，僅次於離婚兩次以上的女人。<sup>16</sup> 因此，德國基督新教女神學家伊麗沙白溫德爾，<sup>17</sup> 在《女性主義神學景觀》一書中，對女性同居有以下的看法：

傳統的女性生活範圍就是婚姻與同居。但是，這種僅僅在同居當中感到身份的感情首先把一代較為年輕的女性觀為她們希望消除的那些父權制依賴性的殘餘物，即認為：同居是「麻醉解放的安眠藥」，它會阻礙自我生成和自主。<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> 刁承俊譯，伊麗沙白溫德爾著，《女性主義神學景觀》，北京：三聯書店出版，1995，第18頁。

<sup>16</sup> Dr. Catherine L. Cohan, "Living Together Pre-Marriage May Lead to Divorce," *Journal of Marriage and Family* 64 (2002): 180. [http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan\\_and\\_Kleinbaum\\_2002.pdf](http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan_and_Kleinbaum_2002.pdf) (取於2013年3月3日)。

<sup>17</sup> 伊麗沙白溫德爾(Elisabeth Moltmann Wendel 1926-)，是德語女性主義神學的代表。她的著作很多，如《成為屬己的人：耶穌身邊的女性》(*Ein eigener Mensch werden, Frauen um Jesus*, 1980)、《當上帝與身體相遇：女性主義對身體性的觀點》(*Wenn Gott und Körper sich begegnen, Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit, Gutersloh* 1987) 和《女性神學辭典》(*Worterbuch der feministischen Theologie*) 等等。

<sup>18</sup> 刁承俊譯，伊麗沙白溫德爾著，《女性主義神學景觀》，北京：三聯書店出版，1995，第19頁。

怪不得同居人士擁有心理疾病的比例，則是所有已婚人士的兩倍。專家指出，這些憂鬱症或心理疾病的成因，可能是同居所帶來的不安全感。<sup>19</sup>

### 3.3 小結

許多擁護婚前同居的人士，最主要的論點就是：婚前先嘗試一段時間，有助於彼此適應，包括生活習慣、行為風格、個性特徵、情緒管理等。所以，婚前同居可以檢測雙方是不是適合結婚，從而可以提高日後婚姻的成功率。即使嘗試後發現問題，也可盡早作出適應或調整。因此，婚前有一段時間的密切接觸，應該對婚姻的穩定起到積極的作用。

不幸的是，從以上的資料來看，有人認為婚前同居，是有助於未來的婚姻生活，顯然是一個迷思而已。相反，調查發現婚姻白頭偕老的關鍵，在於承諾與責任感。而同居情侶之所以較容易分手或離婚，正是因為同居關係本身，就缺乏這兩個重要因素，尤其是承諾的精神。

## 4 從基督信仰反思婚前同居

美國有一位名人查爾斯柯爾生<sup>20</sup>說過：「同居是對離婚最好

---

<sup>19</sup> Dr. Catherine L. Cohan, "Living Together Pre-Marriage May Lead to Divorce," *Journal of Marriage and Family* 64 (2002): 180.  
[http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan\\_and\\_Kleinbaum\\_2002.pdf](http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan_and_Kleinbaum_2002.pdf) (取於 2013 年 3 月 3 日)。

<sup>20</sup> 查爾斯柯爾生(Charles Colson 1931 - 2012)，曾經因為是美國總統尼克松的重要助理，涉及水門事件而入獄。在服刑期間，重生得救。假釋出獄后，他創立了監獄團契(Prison Fellowship)，在全世界各地都有這組織的分部。

的訓練」<sup>21</sup>。或許，有些人會認為這句聽起來，好像過於偏激。其實，這句話也真夠客觀性和真實性。因為婚姻之所以神聖，是在於那堅定不移承諾。然而，同居就破壞了我們承諾的能力，所以我們對婚姻的慎重態度，反而會因為同居的關係而減弱。以下是以教會的訓導，對婚前同居作出一些個人的反思。

#### 4.1 婚前同居抵觸基督徒的婚姻觀

儘管有些人認為婚前同居，能使大家盡早了解真實的對方，更是一種有責任感的行為，為要嚴肅地正視和處理，由婚姻生活帶來的挑戰和困難。有時候，就連基督徒也被這種惡風所同化了。一個男教友與他的女朋友公開同居，而這個男教友往往會為自己辯護，說他將來一定會娶這個女孩子的。雖然這聽起來，似乎是很有道理。但是，我們應該從婚姻是神聖的角度來看，《天主教教理》告訴我們，婚姻不是人類的習俗或立法所產生的結果，而是天主所建立的：

「夫妻生活及恩愛的密切結合是由造物主所建立，並由祂賦予固有的法則。婚姻的創立者是天主自己」。婚姻的聖召已銘刻在男人與女人的本性上，造物主親手所創造的人就是這樣。雖然長久以來，婚姻在不同的文化、社會結構和靈性態度上經歷無數變化，但它並非是一種純粹人為的制度。這種多元性，不應使人忘記婚姻的共同和永恆特徵。儘管婚姻制度的尊嚴未能在各處以同樣的亮度彰顯出來，所有文化都認為婚姻結合是相當偉大

---

<sup>21</sup> Cohabiting — it's training grounds for divorce.  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Charles\\_M.\\_Colson](http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_M._Colson) (取於2013年3月23日)。

的。「因為個人及社會的幸福跟健全的婚姻與家庭生活，緊密相連」。<sup>22</sup>

這是整個人類最基本和與生俱來的聖召。所以，婚姻的制度並不只是一個形式而已，而是讓男女雙方在共同生活之前，必須做一個嚴肅的決定，一生中重要的抉擇。當彼此願意以更嚴謹的態度，共同經營婚姻生活時，這樣的婚姻生活才有品質可言。如果認為同居是一條快速走向結婚的途徑，只是省房租和有朋友一起生活的好處而已，那和神聖婚姻的意義真的相差太遠了。

#### 4.2 婚前同居不是完全奉獻的愛

從教會訓導看婚前同居的個問題，教會認為這是一個「反智」的行為，是完全不能接受的。在 1981 年的《家庭團體》勸諭中，聖若望保祿二世對試婚一事，有如下的譴責：

第一個不正常的例子是所謂的「試婚」，今日許多人喜歡視之為正常，認為它有某種價值。可是，人的理性叫人看出，試婚是不能接受的，因為以人作「試驗」是不可思議的事，人性的尊嚴要求自我奉獻的愛，不得受任何時間或任何環境的限制。<sup>23</sup>

由此看來，彼此的承諾是婚姻的基礎，當你只願為同居者付出一半的承諾時，那麼，你得到的可能就只有這種一半的承諾。因此，不管對男性或女性而言，同居好比被糾纏進另一個人的生命，你如果不確定也不想要進入對方的生命，你就不該把自己放到那個必然會發生的危險境地。

---

<sup>22</sup> 天主教臺灣、香港教區編譯，《天主教教理》，香港：公教真理學會出版，1996，第 1603 號。

<sup>23</sup> 若望保祿二世著，《家庭團體》勸諭，1981，第 80 號。

### 4.3 婚前同居相反忠貞誓盟

婚姻所展示的愛，要求一種決定性的承擔。這承擔表現出丈夫與妻子，彼此之間的委身和忠貞。他們藉著不可反悔和公開同意的「婚姻盟約」表達出來。因此，那些像似「直到另行通知為止」的關係，完全違反婚姻的精神。

夫妻之愛，就其本質而言，要求一分不可侵犯的忠貞。這是他們彼此把自己贈予對方的結果。夫婦的愛情應是決定性的，不能是「直到另行通知為止」的臨時措施。「婚姻生活的密切結合，是二人的互相交付，一如子女的幸福，都要求夫妻必須彼此完全忠信，並需要一個不可拆散的結合」。<sup>24</sup>

### 4.4 婚前同居是任意放縱的藉口

如今流行的婚前同居，則可斷為是「性」的隨意性，提供了更大的方便，所謂「試驗夫妻」成為了一種普遍的性風俗。什麼在結婚之前，一定要考慮清楚，做好一切的婚前準備。其實，也只不過是為放任的生活或怕負責任的自私行為罷了。我們應該把婚姻的神秘感，特別是性關係中，男女彼此肉體的給予，保留到婚後。同居只會讓兩個人，輕率地完全暴露自己給對方，沒有天主在婚姻聖事中，所賜予的恩寵作基礎，是無法真正地完成的。

教會方面，由於自信仰所引申的理由，不能容忍這種結合。首先因為在性關係中肉體的給予，是整個人的給予的實在象徵；況且這種給與，在今世沒有基督所賜的愛德的助力，是無法真正地完成的。第二，兩個領過洗者的婚姻，實在是基督和教會結合的象徵，那不是暫時

---

<sup>24</sup> 天主教臺灣、香港教區編譯，《天主教教理》，香港：公教真理學會出版，1996，第1646號。

的，或是「試驗的」結合，而是忠貞不渝的結合。因此，在兩個已領洗者之間，只能有不可解散的婚姻。<sup>25</sup>

其實，伴侶互相交付自己給對方的行為，是源於夫婦之愛的本質。那就是彼此完全的交付給對方，包括身體和精神，並且有二人成爲一體的合一。加上互相委身所要求的忠貞和不可拆散，才能使夫婦結出豐碩的果實。<sup>26</sup> 這非有天主的恩佑和聖事的滋養，是永遠不能達到的。倘若誤信婚前同居的生命磨合，最終能收同樣的效果，這真是對人性的軟弱，毫無覺醒和認識可言。

夫婦之愛的忠貞最深入的緣由，是來自天主對其盟約、和基督對其教會的忠貞。婚姻聖事賦予夫婦能力，去重現(represent)這分忠貞，並為之作証。藉著聖事，婚姻的不可拆散性得到一個新而更深刻的意義。與一個人一輩子結合在一起，似乎是大難，甚至視爲不可能。因此，更須宣告這一喜訊：天主以堅定不移的愛來愛我們，夫妻分享這愛，而這愛扶助和支持他們。他們藉著彼此的忠貞，能成爲天主信實之愛的見證人。靠天主聖寵的助佑，夫妻往往在十分困難的情況下，仍忠實作証，實應獲得教會團體的感謝和支持。<sup>27</sup>

## 5 總結

當我們綜觀整篇文章的討論時，最後，我們可以下一個結論，就是婚前同居，是絕對不能幫助人們邁向正常婚姻的。所謂以婚前同居，作爲許下婚姻承諾前的「嘗試」或「準備」，只會對準備結婚的男女，帶來莫大的害處。因爲同居者，並不需要彼

<sup>25</sup> 若望保祿二世著，《家庭團體》勸諭，1981，第 80 號。

<sup>26</sup> 參考同上。

<sup>27</sup> 天主教臺灣、香港教區編譯，《天主教教理》，香港：公教真理學會出版，1996，第 1647 - 1648 號。

此之間有承諾，所謂「嘗試」，剛好就與「承諾」是背道而馳的。「承諾」就是當我們作出「承諾」後，不再多問；不再質疑；不再反悔；也不再回頭。將來會發生什麼事，是在於我們怎樣作出「承諾」；怎麼堅持、履行和忠於「承諾」。所以，從這個角度來看，「承諾」是創造「忠誠」的，而「承諾」是絕對不能夠「嘗試」的。<sup>28</sup> 在哲學家 Gabriel Marcel 的 *Creative Fidelity* 一書中，他對「承諾」和「忠誠」的關係，有以下的闡釋：

The fact is that when I commit myself, I grant in principle that the commitment will not again be put in question. And it is clear that this active volition not to question something again, intervenes as an essential element in the determination of what in fact will be the case. It at once bars a certain number of possibilities, it bids me invent a certain *modus Vivendi* which I would otherwise be precluded from envisaging. Here there appears in a rudimentary form what I call creative fidelity.<sup>29</sup>

所以，「承諾」就好像是意味著，已經有了永不取消的決定了。原來，我們下定決心，不再懷疑自己的決定，甚至連發「問」的意欲都放下，只有這樣我們才能一心向前，永不回頭。因而我們才可以對將來作出決定，這樣才有方向和將來。婚姻的生活，就是一個開始，一個在「承諾」之後的新生活。

若是在「承諾」後才發現有問題或困難出現，那可以怎麼辦？是否需要再「承諾」呢？當然不是，一切在「承諾」後才出現的問題和困難，也只不過是誘惑而已。如 Gabriel Marcel 繼續說：

---

<sup>28</sup> Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*, New York: Fordham University, 2002, p.160-163.

<sup>29</sup> 同上。



My behavior will be completely colored by this act embodying the decision that the commitment will not again be questioned. The possibility which has been barred or denied will thus be demoted to the rank of a temptation.<sup>30</sup>

並且，Gabriel Marcel 進一步說明「承諾」是沒有「嘗試」的。因為「嘗試」暗示了為自己留下了後路，這也只是一個實驗而已，絕對不能稱作是「承諾」：

How can I test the initial assurance that is somehow the ground of my fidelity? But this appears to lead to a vicious circle. In principle, to commit myself I must first know myself; the fact is, however, that I really know myself only when I have committed myself.<sup>31</sup>

因此，誤信婚前同居，能使大家盡早真實地了解 and 掌握對方，免得婚後才發現選錯對象，絕對是一個荒謬的看法。因為將來是怎樣，不是人能夠掌握的，但人卻有自由去「承諾」將來，人有能力去不斷創造將來，創造忠誠去面對將來。即使是一對夫婦在年輕時已許下承諾，然而到他們年老時，仍要不斷地修正和更新。這樣，婚姻的盟約才會日新又新，充滿不斷超越自我界限的朝氣，以致有邁向圓滿婚姻的動力。

---

<sup>30</sup> 同上。

<sup>31</sup> 同上，第 163 頁。

## 參考文獻

### 中文書目

1. 刁承俊譯，伊麗沙白溫德爾著，《女性主義神學景觀》，北京：三聯書店出版，1995。
2. 若望保祿二世著，《家庭團體》勸諭，1981。
3. 約翰葛瑞著，柯清心譯，《男人來自火星，女人來自金星》，臺北：天下文化出版，2000年。
4. 天主教臺灣、香港教區編譯，《天主教教理》，香港：公教真理學會出版，1996。
5. 霍玉蓮著，《情難捨—從相依之道，到相分之痛》，香港：突破出版社，2000。

### 英文書目

1. Marcel, Gabriel. *Creative Fidelity*, New York: Fordham University, 2002.

### 網上資料

1. 人民網，女性，新版女性，解密婚前同居的四大好處，2009。  
<http://lady.people.com.cn/BIG5/10572428.html> (取於 2013 年 3 月 9 日)。
2. Bumpass, Sweet and Cherlin, “The Role of Cohabitation in Declining Rates Marriage” *Journal of Marriage and the Family* 53, 1991.  
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/352997?uid=3737496&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101765376913> (取於 2013 年 3 月 25 日)。
3. Cohabiting — it's training grounds for divorce.  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Charles\\_M.\\_Colson](http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_M._Colson). (取於 2013 年 3 月 23 日)。
4. Catherine L. Cohan, “Living Together Pre-Marriage May Lead to Divorce,” *Journal of Marriage and Family* 64 (2002.)

[http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan\\_and\\_Kleinbaum\\_2002.pdf](http://www.public.iastate.edu/~ccutrona/psych592a/articles/Cohan_and_Kleinbaum_2002.pdf) (取於 2013 年 3 月 3 日)。

5. Popenoe and Whitehead, “Should We Live Together? What Young Couples Need to Know about Cohabitation Before Marriage,” National Marriage Project, Rutgers, 1999.  
[http://dadshousedocs.org/Should\\_We\\_Live\\_Together.pdf](http://dadshousedocs.org/Should_We_Live_Together.pdf) (取於 2013 年 3 月 19 日)
6. William G. Axinn and Arland Thornton, “The Relationship Between Cohabitation and Divorce: Selectivity or Casual Influence?” Demography 1992.  
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2061823?uid=3737496&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101765376913> (取於 2013 年 3 月 9 日)。
7. Popenoe and Whitehead, “Should We Live Together? What Young Couples Need to Know about Cohabitation Before Marriage,” National Marriage Project, Rutgers, (1999)  
[http://dadshousedocs.org/Should\\_We\\_Live\\_Together.pdf](http://dadshousedocs.org/Should_We_Live_Together.pdf) (取於 2013 年 3 月 9 日)。

# 變性人——醫學和倫理的探索

歐陽嘉傑

二零一三年五月，本港終審法院裁定變性人 W 小姐，雖然出生為男性，經過變性手術後，已變成女兒身，因此「婚姻條例」及「婚姻訴訟條例」都要承認 W 小姐是女性，讓她和男友結婚。在終審法院的裁判之前，一個經過變性手術的人，雖然在一般日常生活，是當作手術後的新性別生活，但「婚姻條例」及「婚姻訴訟條例」一向不會承認變性手術，對於本港婚姻法律而言，可以改變一個人的真正性別，所以是不容許變性人在本港結婚。那終審法院的裁決卻改變本港婚姻法例的運作，使這些變性人可以結婚。其實性別是否真的可以變嗎？教會又會否接受變性人新的性別？

## 何謂性別？

要了解變性手術和變性人，就必先要了解人類的性別、其正常和不正常的狀態。在人體生物學上，人的性別是由基因（性染色體）決定：雌性有兩條 X 染色體，雄性有一條 X 染色體和一條 Y 染色體。性染色體內的基因令胚胎長出相對的生殖腺（男的睪丸和女的卵巢）。這些生殖腺便分泌出相對的性激素，令胚胎進行相對內外生殖器官的發展。當嬰兒出世時，我們便可以靠其外生殖器官的樣子，斷定嬰兒是男還是女。當孩子長大到發育期，生殖腺便開始分泌出大量的性激素，使身體生長出第二性徵，令體形邁向成年人的模樣。

但性別發展也如其他身體器官一樣，偶然會出了一些問題。如果胚胎的基因一開始便有問題，它亦可以長出男女兩性別的生殖腺，即是胚胎擁有睪丸和卵巢，到出世時便是罕有的真正雌雄同體的陰陽人。如果胚胎的細胞對體內生殖腺分泌出的性激素，有不同程度的異常不敏感，令身體不能受性激素引導性器官的發展，因而變成一個基因與器官不一致的假陰陽人。另外亦有些時候，胎兒的性器官受了一些其他外來因素的影響（例如母親的病患或她用來治病的藥物），令出世嬰兒的外生殖器官的樣子，不男不女，甚至是模稜兩可；這些不幸的小孩也會被稱為（假）陰陽人。這些不同的真假陰陽人，亦有可能需要接受一些整形修復手術，把外生殖器定形為某一性別所屬的。雖然這些整形修復手術，技術上可當作是變性外科手術，但事實上這些手術，根本是在有問題的外生殖器官上進行的整形修復手術。

## 性別與性別氣質

其實人除了被本身的基因決定了他的性別 (sex) 外，還有另一與生理性別有密切關係，但又會受多種其他因素影響的特徵；這就是性別氣質 (gender)。性別氣質可說是社會性別或性別身份，其中包括了社會中的人、其自身和其所處的環境對性別的期待。由此可見，性別氣質可以不斷地受到後天因素影響。那麼一個人的性別是受先天的生理因素，還是後天的環境和社會因素影響較多？場有些人認為後天的環境因素影響最大。二零一一年五月，加拿大報章報導有一對多倫多夫婦不會公開他們最年輕（名 Storm）的孩兒的性別，連孩兒自己和其他家庭成員也不會告知。

他們想給孩兒自己選擇性別身份的自由。他們共有三個孩子；年長的兩個都是男孩，分別名 Jazz 和 Kio。但他們亦讓男孩

們自己選擇他們的外表及衣著，而男孩們的選擇往往令人誤會他們是女孩。報導引起廣泛的爭議；一般人士都不贊同該對夫婦的做法。

有些人更會認為該對夫婦把他們對性別身份的意識形態，凌駕於其子女利益之上，但始終他們行為的影響是有限的。當一位著名科學家延遲宣佈他最著名的個案是悲劇收場（亦與此同時推翻他的理論），令醫護人員繼續按照他的理論，錯誤地為外生殖器官樣子模稜兩可的男嬰孩，進行整形修復手術，把外生殖器定形為女性，他有意無意做成的傷害，是更加可怕的。筆者亦認識一位出世時外生殖器官樣子模稜兩可的男士，在嬰孩階段接受了手術定形為女性。她始終不接受女兒身，最後再進行變性外科手術，回復男兒身。他在變回男兒身前，坦白地向朋友和同事（因為要在上班的地方，要由女更衣室改用男更衣室）解釋，而眾人均對他表達支持和了解。他後來還結了婚。

但那位科學家（曼尼博士，Dr John Money）和他著名個案的主角（利馬，David Reimer）並沒有這麼幸運。利馬和其同卵雙胞胎兄弟於一九六五年於加拿大出生。在他八個月大的時候，因包皮切割手術的醫療事故，令其陰莖被摧毀。後來根據曼尼博士的建議，他的母親讓他進行了變性外科手術，把他當作女孩來扶養。這個案例後來被曼尼發表，並且在當時被視為相當成功。人們認為這個案例是「性傾向可後天重塑」的重要證據。其實利馬從他在九至十一歲之後開始抗拒她的女性身分，並且從十五歲之後開始以男性身份生活。後來利馬公開了他的故事，來阻止類似的後天性別重塑行為。最後利馬在憂鬱症、經濟困難和婚姻問題的影響下於二零零四年自殺。

雖然利馬的過案似乎對性別主要是後天的環境因素影響的概念，作出重大的打擊，但後天影響的性別氣質仍然在現今社會有重大的影響。這可能與 LGBT 文化興起有關。LGBT 是由女同性戀者（Lesbian）、男同性戀者（Gay）、雙性戀者（Bisexual）和變性人（Transsexual）所構成的一個集合用語，而推廣後天影響的性別氣質概念，有助他們爭取「同志平權」。某些西方國家和地區已受到性別氣質概念和 LGBT 文化的影響，而開始改變其法例。加拿大的安大略省早在二零零五年已於其法例刪除了所有對「男人和女人」、「丈夫和妻子」和「鰥夫和寡婦」等字句，而西班牙亦於二零零六年在其出世紙以「祖先甲和祖先乙」取代了証件上的「父和母」。

## 性別認同障礙（Gender Identity Disorder） / 性別焦慮（Gender Dysphoria）

性別認同障礙（現改稱為性別焦慮）是一個人心理上無法認同自己與生俱來的性別，相信自己應該屬於另一種性別，因而引起的問題。性別焦慮可分為兒童和青少年/成人兩種，而兩種焦慮症的發展、護理和演變都有重大的不同。兒童性別焦慮是比青少年/成人性別焦慮更常見，普遍性可能較成人個案高九至二十倍。但大部分的兒童患者都會在成長中作出自動調正，即使在沒有治療或介入下，病情往往會自動減輕，甚至痊癒。雖然兒童與青少年/成人性別焦慮患者一樣，都要表現了性別身份與生理性別的差異，持續不少於半年，才可算為此症的病患者，但只有 5% 至 12% 的兒童患者，會演變成青少年/成人性別焦慮患者。其中一項有權威性的、於一九八五年發表有權威性的往後發展跟進研究，發現有 45% 的兒童患者，會演變成青少年/成人同性戀者，

25%將來會是不確定性傾向的，22% 將來會是異性戀，5% 變成青少年/成人性別焦慮，而 1% 將來會是易服的。

在一個由本港教區生命倫理小組於三月舉辦的講座上，精神科專科的康醫生提及一位年幼男孩，顯現了性別焦慮的病徵，聲稱自己要做女孩子。他的父母向康醫生求助。他們按照醫生的意見，將男孩和雙親（尤其是男孩與父親）的關係改善；其中父親更和男孩透過一起在家烹飪，增進兩者友誼，令男孩的性別焦慮減輕，最後病徵完全消失了。

青少年/成人性別焦慮症當然可以從兒童個案持續而成，但也有一組患者到青少年才顯現病徵，而他們往往會於病徵出現之前或於同期嘗試易服。有部份患者對另一性別的認同會動搖不定，而他們對變性外科手術會覺得比較矛盾，亦會更容易對手術感到不滿。其中對男性有性取向的男患者多於較年幼時病發，而病情往往持續一世。其他性取向（包括對女性、男女性有性取向，甚至兩性都無性取向）的男患者，會較遲才顯現病徵，而多數會進行易服。到長大後才顯現病徵的性別焦慮症，與兒童性別焦慮不同，多數會是一種長期病患，雖然也曾經發生過自然痊癒的案例。

要幫助成人患者減低性別焦慮，可以用不同的方法，包括心理輔導、藥物和外科手術。首先可以嘗試用心理輔導改變心理性別，來配合生理性別。另外又可以用心理輔導，嘗試令患者接納心理和生理性別的不一致，與差異共存。有些患者會選擇以生理性別過活，有時透過家中易服，來舒緩其性別焦慮。不能接受以上方法去減低性別焦慮的患者可能要易服或過著異性角色的生活。有些還需要服用性激素，來改變身體的生理運作。最後有少部份患者會藉手術改變身體性特徵，以配合心理性別。



## 變性外科手術

性別重置手術（俗稱變性手術）是一系列外科手術，以改變身體的性特徵，配合性別焦慮者的心理性別，幫助患者減低其情緒不安。手術需要切除了沒有病患的生殖腺（男的睪丸和女的卵巢）及生殖器官（男的陰莖和女的子宮和輸卵管），然後用整形手術塑造異性生殖器官的外貌。除了性器官的重塑外，乳房也需要動手術—為女變男的切除乳房，為男變女的隆胸。其實變性外科手術，不可能製造真的生殖器官，因而不可能令變性者有異性生殖能力。再且而言，其他器官和組織都是屬於原本，由其每個細胞內的基因所決定的生理性別，可說是根本並沒有改變了性別。因此變性外科手術會有掩耳盜鈴、自欺欺人之嫌。

以本港而言，因性別問題而尋求心理輔導的個案，由二零零八年的四十六宗升至二零一二年的九十五宗，而被診斷為性別焦慮症的，由二零零八年的三十四宗升至二零一二年的七十宗。近年來本港每年平均有二至六人進行了變性外科手術；本港總共有二十七人進行了變性外科手術，十六名是男變女的，而十一名是女變男的。

但變性外科手術是否真的幫助到患了性別焦慮症的人呢？一般而言，變性手術未必可以令這些人的生活改善。一項在二零一一年發表，關於三百四十三名曾接受變性手術的瑞典人，其死亡、自殺和精神病況的風險，較一般人為高。論文的作者認為以變性手術，去幫助患了性別焦慮症的人，是不足夠的，要配合更多更好的醫療模式，去照顧他們。

## 變性外科手術的倫理考慮

變性外科手術主要有這幾種考慮：（一）手術需要切除了沒有病患的組織和器官；（二）手術沒有真正改變了性別，只是掩耳盜鈴、自欺欺人；（三）手術要動用巨大資源但成較不佳，在公共醫療體系應否繼續進行這些手術。

雖然一般準備接受變性外科手術者，都會長期服用異性性激素，令本身體內的生殖腺及生殖器官萎縮起來，但始終那些組織和器官根本是健康的。如果在印度或一些貧窮的國家，有一位病人要求醫生把腳斬去，令他更容易行乞；一般醫生都應該會拒絕他。但如果有一位病人，雖然身體健全，但心理上始終覺得自己應該是殘障的；當這位病人向醫生要求把一隻腳切除，那麼醫生應否替他把那隻腳切除？即使病人也經接受了詳盡的心理評估，被指出他覺得自己應該是殘障的信念是不會改變的，有很多醫生都不肯替他截肢。當然亦有病人自己刻意令雙腿受嚴重創傷，醫學上一定要把它們切除，但這便會與一位「自宮」或以其他方法自殘的病人情況相似，所需的外科手術便是創傷後的善後工作，與變性手術不能相提並論。

數年前在英國亦有一位女孩，天生其中一隻腳有殘障，經過多次手術後還未能令完全恢復功能。她最後要求醫生把此腳切除，好讓她可以裝上義肢，參加殘障田徑運動，立志訓練成為殘奧運動員。當時這要求亦引起相當的爭議。其實醫生是否應該把那隻有殘障的腳切除呢？如果那隻腳是健全的又如何？

如果大家不能接受醫生應該把一位病人健康的腳切除，又可以接受變性手術嗎？其實把病人健全的腳切除來滿足他的願望，和變性手術有些相似，只是變性手術在切除健康的器官後，還有複雜的改造手術，因此基於這個理由，變性手術在倫理道德上是不能接受。教會訓導亦指出「除了屬於嚴格治療範圍的醫療指示

以外，對無辜者直接故意進行切除肢體，損毀肢體，或絕育手術，都違反道德律。」（《天主教教理》(CCC)第 2297 條）

既然手術沒有真正改變了性別，只是掩耳盜鈴、自欺欺人地改變了外表，醫護人員應否為病人的心理錯覺，改變身體，令他能夠繼續活在他的心理錯覺內？難道醫護人員真的要為那些患有自己應該是殘障人士錯覺的病人截肢嗎？以心理輔導去糾正病人不合理的錯覺，會不會是較好的醫療方案？

其實變性外科手術是一套由多次複雜的手術，要用多個月甚至數年時間進行的療程。但它與複雜的癌症手術不同，後者是救命的，而前者只能希望幫助患者減低其情緒不安。在資源有限而公眾要求日增的環境下，公共醫療體系是否可以承擔這些要動用巨大資源但成效不佳的手術呢？其實在現今的環境下，一些救命的但又要動用巨大資源的手術，公共醫療體系也未必可以承擔。香港大學醫學院和瑪麗醫院二零一零年進行了香港首宗心肝同步移植暨連鎖肝臟移植手術的創舉。但這系列手術動用了六十位醫護人員，一共奮戰了十九小時，其間還要臨時取消一名小童的非緊急心臟手術，才能完成此創舉。這類手術雖然真的救了兩條人命，但始終動用太多珍貴的資源，所以要算為「不相稱的」醫療程序。既然動用太多珍貴資源的救命手術都可以是「不相稱的」醫療程序，何況一套只能希望幫助患者減低其情緒不安的手術呢！

## 其他關於變性人的倫理考慮

除了變性外科手術的倫理考慮，還有其他問題會引起社會爭議。例如香港社會要變性人完成那程度的治療，才可以用新的性

別看待他（她）。終審法院對 W 小姐一案的裁定，只確立那位已完成了全套變性外科手術及相關醫療的 W 小姐，應該可以當作女人，在本港結婚。但那些未完成全套變性外科手術的變性人，又可否被確認為新性別的一份子？

有些西方國家或地區，已容許這些未完成全套變性外科手術的人，被確認為屬於新的性別。但問題又隨之而發生：有一位外觀女性化的跨性別男士（CF）雖然還擁有男性性器官，在美國某州獲得使用女廁和女更衣室的權利。但 CF 君多次在女更衣室被其他女孩或女士看見她的男性性器官。當一些使用女更衣室的女童告知其家長，而家長們因而投訴，當局只可以指出 CF 君有使用女更衣室的權利，而他們又有責任維護這權利，只會叫那些不願意見到 CF 君性器官的人士，使用女更衣室的一個特別區域。這種踐踏了眾人利益來維護一小數自私人權利的法律，是絕對違反公義的，所以不應該在任何國家或地區通過。此外其中有些地方，亦會把兒童包括在這樣的性別確認權法例內，令患了性別焦慮症的孩子，可以選擇以另一性別生活。但很多兒童患者的病情會自動減輕，甚至痊癒。如果太早給孩子作了選擇，而日後病情轉好，孩子要回復原本性別生活，便會更加困難。

至於 W 小姐一案所引起變性人結婚的爭議；其中終審法院裁定指出繁殖性交並不是婚姻之基要成分。這個立場是教會不可以同意的。教會訓導指出：（一）婚姻盟約……以其本質指向夫妻的福祉，以及生育和教養子女（CCC 第 1601 條）；（二）藉著夫妻的結合，婚姻的雙重目的得以實現：夫妻的幸福及生命的傳遞。婚姻的這雙重意義及價值，不能分開（CCC 第 2363 條）；（三）生育……是婚姻的一個目的，……任何婚姻行為都應該對生命的傳遞保持開放……人不可擅自……拆散……夫妻行為的兩

種意義……結合和生育（CCC 第 2366 條）及（四）夫妻應將傳生和教育子女，視為他們固有的使命。（CCC 第 2367 條）因此教會是不能接受變性人結婚。

## 教會立場

除了以上所提及教會對變性外科手術和變性人結婚的立場，信理部亦於二千年出了一份內部指引，不會承認變性外科手術可以把一個人的性別改變。那指引當時已經發給有關的聖座代表，後在二零零二年更發給所有主教團。指引說明教會在領洗紀錄所記載的性別是不能更改的，但有需要時教區可以紀錄內另加附註，把某人已進行了變性手術一事記下。進行了變性手術的信徒，是不能在教堂舉行婚姻聖事，又不能成為神職人員，或修女、修士。

## 結論

有些人可能受多種因素的影響，會在心理上無法認同自己與生俱來的性別。他們或會尋求醫療協助，以變性外科手術，把自己身體上的外性器官，塑造成另一性別的，好讓他們以另一性別生活。但外科手術根本沒有改變了他們的性別，只是掩耳盜鈴、自欺欺人般把當時人的外表變了。教會不但不接受變性手術可以改變一個人的性別，還指出這些手術是不道德的。教會更堅持生育是婚姻的一個目的，所以不可接受變性人結婚。

# 天主教自然律倫理所受到的挑戰

傅蔚琳

## 導言

自然律是天主教倫理訓導的基礎，但在歷史中曾多次受到哲學家和神學家的批評和挑戰。自然律被稱為「物理主義」（physicalism）、「自然主義」（naturalism）或「本質主義」（essentialism），因它嘗試從物理性、本質性和非倫理性的「實然」（is）跳到倫理上的「應然」（ought），因而犯了「從『實然』到『應然』」（from “is” to “ought”）的邏輯謬誤；在哲學的領域，這謬誤稱為「自然主義的謬誤」（naturalistic fallacy）。

不同的哲學家和神學家，對「自然主義的謬誤」有不同的詮釋，這取決於他們如何理解「從『實然』到『應然』」這句說話。Martin Rhonheimer 在其著作《自然律和實踐理性》（*Natural Law and Practical Reason*）中，針對各種對「從『實然』到『應然』」這句話所作的陳述和詮釋，以及這些陳述方式為教會的倫理訓導所帶來的問題，作出了深入而有系統的研究。他認為「從『實然』到『應然』」的說法有兩個意思。首先，它是指從物理性的、科學的陳述語句，推導至倫理法則的思想進路，例如：

1. 人的生命是透過精子與卵子的結合而生的；
2. 所以人應當以自然的方法生育繁殖。

在這個例子中，第一句是對事實的描述，這種陳述式的語句並沒有任何倫理的性質；第二句卻是一個倫理法則，其性質與第一句並不一樣。這種從物理性的、科學性的陳述語句跳到倫理法

則的方法，亦是一般哲學家 and 神學家對「從『實然』到『應然』」這句說話的理解。

「從『實然』到『應然』」的第二個意思，就是以人的形上本質（即「人性」）為基礎，這形上本質同時是倫理生活的準則和目標；換句話說，人之所以為人，就是要按其人性行事，好使人能「更成為人」。那些以此方法去理解「從『實然』到『應然』」這句說話的哲學家 and 神學家，主張倫理生活的終極目標，就是要「成為自己」（“Become who you are!”）。

這兩個對「從『實然』到『應然』」這句話的理解，分別在於「實然」一詞的意思：在第一個理解中，「實然」所指的是人類的物理和生理結構；在第二個理解中，「實然」所指的是人類的形上結構，而這形上結構並不具備任何倫理道德的性質。

Rhonheimer 認為，天主教的倫理訓導以聖多瑪斯的自然律理論為基礎，這基礎之所以受到學者們的挑戰，是由於一些神學家在教授聖多瑪斯的自然律理論時，沒有細心閱讀聖多瑪斯有關自然律的教導，將他的理論錯誤地演繹成一個從非倫理性的「實然」推導至倫理上的「應然」的方法，結果使聖多瑪斯的自然律理論變成「自然主義」和「本質主義」，同時亦令教會的倫理訓導被誤解為「自然主義」。<sup>1</sup>因此，Rhonheimer 在《自然律與實踐理性》中指出，神學家們先要正確地理解聖多瑪斯的自然律理論，才能回應學者們對教會倫理訓導的批評；若要正確地明白聖多瑪斯的自然律理論，我們需要更認真、審慎、仔細地解讀他的著作，重新建構他的自然律理論，駁斥「從『實然』到『應然』」的說法，指出它與聖多瑪斯理論相反的地方。

---

<sup>1</sup> Martin Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason*, trans. Gerald Malsbary (New York: Fordham University Press, 2000), 10.

可惜的是，Rhonheimer 所提出的理由並非完全正確。若我們再細讀聖多瑪斯的著作，並按其自然律理論審視 Rhonheimer 的論點，我們會發現他也像那些他在書中點名批評的學者一樣，錯讀了聖多瑪斯的理論。雖然聖多瑪斯並沒有用上「實然」和「應然」的字眼，在他的著作中也找不到「從『實然』到『應然』」這句話，但他的理論正說明了「實然」和「應然」的真正意思，以及「從『實然』到『應然』」這說法的真實性。因此，Rhonheimer 並沒有在其著作中，達到他所預期的目標，即重新建構聖多瑪斯的自然律理論，好能維護教會倫理訓導的理論基礎。

本文分為兩個部分：第一部分列出 Rhonheimer 認為「從『實然』到『應然』」的說法，相反聖多瑪斯自然律理論的四個理由，並將集中討論這四個論點中的第四個，分析其錯謬之處。第二部分以聖多瑪斯的自然律理論為基礎，引用聖多瑪斯的著作，解釋「實然」與「應然」之間的關係，以及「從『實然』到『應然』」這說法的真正意思。最後，本文將指出在聖多瑪斯的自然律理論中，「實然」與「應然」並非完全對立的原理，「應然」必須建基於「實然」之上，否則無法解釋為何人能夠透過倫理道德的行為，達到善的境界。因此「從『實然』到『應然』」的說法，並非如 Rhonheimer 所說，完全相反聖多瑪斯有關自然律的教導；反之，它正說出了聖多瑪斯自然律理論的中心思想。

## 1. Rhonheimer 的論點

Rhonheimer 提出了四個「從『實然』到『應然』」的說法所帶來的問題：



(1) 倫理法則不可能被化約為自然規律；(2) 我們對人性的了解十分有限，不可能先全面瞭解人性，然後再在這理解上推導出倫理法則；(3) 「從『實然』到『應然』」的說法假定了人的本質同時是倫理行為的起點和目標 (goal of perfection)，因此人生活的目標就是要「成爲人」，但這說法是空洞的，沒有任何實質的意義；(4) 人的本質 (essential being) 與人作爲一個道德倫理的存在者 (moral being) 是兩回事，不可以混爲一談。本文將集中討論第四點，因爲這論點最能凸顯出 Rhonheimer 對聖多瑪斯著作的解讀，如何相反了他原本想維護的自然律理論。Rhonheimer 認爲倫理的善 (moral goodness) 是一個附加於人性的依附體 (accident)，因此只能建基於人的道德性存在 (moral being)，不可以與人的本質性存在 (essential being) 混爲一談。他寫道：

爲聖多瑪斯來說，「倫理的善」是一個「本質的完滿」，一事物透過它的行動所能達到的完美境界。因此，「倫理的善」超越了本質，以及所有屬於此本質的原理。（參閱《論真理》第二十一題第五節）爲尊重形上學的原則，我們必須強調，在這意義下，倫理的善只能與道德性的存在互通，而不能與本質性的存在混淆。<sup>2</sup>

在這論點中，Rhonheimer 曾兩次引用《論真理》第二十一題第五節，作爲支持其論點的理據<sup>3</sup>，由此可知這篇章在他的討論中相當重要。可是，當我們參考此篇章的拉丁原文時<sup>4</sup>，就會發現

<sup>2</sup> For Thomas, 'moral goodness' (bonitas moralis) is a 'fullness of the essence' (plenitudo essendi), the ultimate perfection of something through its actions; it is precisely the area that goes beyond the nature, beyond the principles of the essentia (see *De veritate*, q. 21, a. 5). In order to respect a metaphysical principle, it should be emphasized in this context that the convertibility of the morally good with being is a convertibility with moral being (esse morale) and not with substantial, 'essential' being (esse essentiale)." 參閱 Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason*, 20.

<sup>3</sup> Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason*, 20, 21.

<sup>4</sup> 《論真理》第二十一題第五節的拉丁原文，參閱 S. Thomae Aquinatis, *De Veritate*, vol. 1 of *Quaestiones Disputatae*, ed. Raymundi Spiazzi (Taurini: Marietti, 1964), q. 21, a. 5.

Rhonheimer 錯讀了聖多瑪斯的原意。在《論真理》第二十一題第五節中，並沒有出現 *bonitas moralis*、*plenitudo essendi* 及 *esse morale* 等字眼，文中亦沒有任何能證明聖多瑪斯以「倫理的善」為「本質的完滿」的說法。聖多瑪斯在這篇章中想說明的，是天主的善與受造物的善之間的分別，天主的善與祂的本質相同，天主就是「美善」本身；但受造物在本質上並不是善的，「善」只是一個附加於受造物的依附體。雖然聖多瑪斯曾以智慧和正義等德行作為例子，來說明天主的善如何不同於受造物的善，但這些只是例子而已，並不構成《論真理》第二十一題第五節的主題。單從《論真理》第二十一題第五節的內容，我們很難理解 Rhonheimer 何以得出倫理的善超越本質的結論。因此我們有理由質疑 Rhonheimer 是否引用了錯誤的篇章作為其論據，還是他真的曲解了《論真理》第二十一題第五節的內容？

除了缺乏文本的理據外，在 Rhonheimer 的論點中，還有其他隱含的錯誤。他指出「倫理的善」是透過「行動」來達致的「本質的完滿」，但他沒有說明這些「行動」是不是「倫理的行動」。他認為當人透過「行動」達到「倫理的善」時，他就超越了他的「本質性存在」。這樣，人的本質趨向完滿，成為一個「善人」。由於「倫理的善」是一個超越人的「本質性存在」的依附體，所以我們不可能從人的「本質性存在」（即「實然」）推導出「倫理的善」（即「應然」）。

Rhonheimer 在人的「本質性存在」和「道德性存在」之間作了很清晰的區別，但他沒有解釋兩者在人的形上結構中有何關係。因此，我們必須提出以下的問題：人的「道德性存在」從何而來？這「道德性存在」是否像「倫理的善」一樣，只是附加於人的「道德性存在」的依附體？如果人的「道德性存在」只是一

個依附體，則人必須先獲得 (acquire) 此依附體，才能以其「行動」達到「倫理的善」。那麼，人是如何獲得此「道德性存在」的呢？如果「道德性存在」只是附加於人的「本質性存在」的依附體，而人的「本質性存在」本身沒有任何道德倫理的特性，那麼，人的「本質性存在」又如何獲得這「道德性存在」？如果人的「本質性存在」沒有任何道德性，人又如何超越自己的本質，而達到「倫理的善」？

由此可見，Rhonheimer 的論點隱含了一個重大的錯誤。他似乎暗示人性本身是沒有道德性的，人在本質上不是一個道德性的存在者。假若如 Rhonheimer 所說，人的「本質性存在」沒有任何道德性，那麼人根本不可能實踐任何倫理道德的行為，也無從超越自身的本質而達到「倫理的善」。這樣，Rhonheimer 就否定了道德實踐的最基本條件。

Rhonheimer 的原意是重新建構聖多瑪斯的自然律理論，以維護教會倫理訓導的基礎；可是他的論點反而帶來一個與聖多瑪斯的學說完全相反的結論。Rhonheimer 的錯誤正在於他將「實然」一詞理解為沒有道德性的「本質性存在」，因而將「實然」與「應然」理解成完全對立的原理。那麼，在聖多瑪斯的自然律理論中，「實然」與「應然」的意思是甚麼？它們之間有甚麼關係？它們是否互相對立的原理？按照聖多瑪斯的理論，「從『實然』到『應然』」的說法是否符合邏輯？是否構成一個謬誤？

## 2. 從聖多瑪斯的自然律理論理解「從『實然』到『應然』」的說法

在討論聖多瑪斯的自然律理論之前，我們必須指出，在聖多瑪斯的著作中，並沒有「從『實然』到『應然』」的說法。這是由於在聖多瑪斯的時代，尚未有哲學家 and 神學家提出「自然主義的謬誤」；「從『實然』到『應然』」這句話，是近代哲學家的一個說法。不過，我們仍然可以從聖多瑪斯的著作，特別是《神學大全》之中有關自然律的教導，明白聖多瑪斯如何理解人的本質（即近代哲學家所說的「實然」），以及人性與倫理法則（即「應然」）之間的關係。

《神學大全》中論及自然律的部分，其中最重要的是第二集第一部第九十一題第二節。在這一節中，聖多瑪斯解釋自然律的意義和基礎。爲了更深入地瞭解聖多瑪斯在第九十一題第二節中討論的內容，我們將會引用《神學大全》第二集第一部中相關的篇章作爲參考。

聖多瑪斯指出：

在萬物中，以有理性的受造物特別受天主的照管，因為他分有照管能力，能照管自己和別的東西。爲此，他也分有永恆之理，因之而對應有之行動和目的具有自然傾向。有理性之受造物所分有之永恆法律，即稱爲自然法律。..即是說自然理性之光明，（使）我們能知道什麼是善，什麼是惡；而這屬於自然法律。因爲自然理性之光明，無非就是天主之光明在我們內的印記。由此可見，自然法律無非就是有理性之受造物所分有之永恆法律<sup>5</sup>。

聖多瑪斯首先將人定義爲「有理性的受造物」，並將之從別

的受造物中區別出來。「有理性的受造物」這句話所指的，不是

---

<sup>5</sup> 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，第六冊，劉俊餘譯（高雄：中華道明會，民 97 年〔2008〕），第二集第一部第九十一題第二節正解。

人的物理或生理結構，亦不是抽象的形上結構，而是指人作為「其行動之主宰」的本質一人可以透過理性和意志控制他的行為，使之趨向其目的（即「善」）。<sup>6</sup>不過，人之所以是「其行動之主宰」，正因為人在本質上是一個具道德性的存有者，這「道德性存在」使他能成為「其行動之主宰」，能夠控制他的行為而使之指向「善」的境界。在所有受造物中，只有人可以主宰其行為，別的受造物卻不可以，所以聖多瑪斯得出「道德行為與人性行為是一事」的結論<sup>7</sup>。這就是說，人與別的受造物之間的分別，正在於人在本質上具備這「道德性存在」；人在本質上是一個道德性的存有者。

如果人在本質上是一個道德性的存有者，那麼他的道德性從何而來？在第九十一題第二節的正解中，聖多瑪斯指出人的道德性的基礎，在於人分有（participate）天主的理性，因而「分有照管能力，能照管自己和別的東西」。天主是全宇宙的主宰，祂透過永恆的法律，即是那從天主的實踐理性發出的命令，去照管宇宙萬物。<sup>8</sup>人既分有天主的神聖理性，也就同時分有天主的永恆法律，這法律因而被印在人的理性之中，成為人性的一部分。這個「天主永恆法律的印記」所指的，就是自然律：「自然法律無非就是有理性之受造物所分有之永恆法律。」<sup>9</sup>

由此可知，人的道德性建基於他分有天主的神聖理性，透過這分有（participation）的關係，天主的永恆法律被印在人性之中，成為人性的一部分，使人能夠以此法律為標準，在善與惡中

---

<sup>6</sup> 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，第四冊，第二集第一部第一題第一節正解。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，第六冊，第二集第一部第九十一題第一節正解。

<sup>9</sup> 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，第六冊，第二集第一部第九十一題第二節正解。

作出分辨與抉擇。這印在人性之中的永恆法律就是「自然律」。當人按照自然律的法則行事時，人就實現他作為「其行為之主宰」的本質，最終達到善的境界。<sup>10</sup>

現在我們可以按照聖多瑪斯的自然律理論，理解「從『實然』到『應然』」這說法的真正意思。首先，「實然」一詞並不是指科學性的、物理性的、不具備道德性的「本質性存在」，而是人的「道德性存在」。這「道德性存在」是人的本質的一部分，使人能主宰自己的行為並使之趨向善。另一方面，「應然」一詞所指的，相等於聖多瑪斯所說的「自然律」。人分有天主的神聖理性，因而也分有了天主的永恆法律，這法律被印在人性之中，成為人的本質的一部分。換句話說，「從『實然』到『應然』」這說法的意思，就是「從人的道德性存在到倫理道德的法則」：人的「道德性存在」（即「實然」）是一切倫理法則（即「應然」）的基礎。

從以上的分析，我們可以知道，在聖多瑪斯的自然律理論中，「實然」與「應然」並非完全對立的原理；反之，它們有密不可分的关系。人必須是道德性的存有者，才能實踐倫理的行為；倫理法則必須建基於人性之上，否則倫理法則為人是沒有意義的。Rhonheimer 在他的論點中所犯的錯誤，在於他像其他批評教會自然律倫理的哲學家 and 神學家一樣，誤解了聖多瑪斯的自然律理論，將人性理解為物理性、非倫理性的「本質性存在」；這種「本質性存在」根本不可能透過「行動」超越自身，而達到倫理的善。因此我們可以得出以下的結論：「從『實然』到『應然』」的說法，並非如 Rhonheimer 所說，完全相反聖多瑪斯的自

---

<sup>10</sup> 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，第四冊，第二集第一部第一題第一節正解。

然律理論；反之，它指出了聖多瑪斯自然律理論的中心思想：人是「道德性的存有者」，是一切倫理法則的基礎。

## 結論

Rhonheimer 的原意是對聖多瑪斯的著作進行仔細和認真的研究，從而建立一套對聖多瑪斯自然律理論的正確理解，好能維護教會倫理訓導的基礎。他嘗試解釋「從『實然』到『應然』」的說法中所隱含的謬誤，但他的四個論點，特別是第四個有關人的「本質性存在」和「道德性存在」的觀點，不但未能達到他原本的目標，還帶出了與聖多瑪斯的學說完全相反的結論。

Rhonheimer 的錯誤在於他假定了人的本質不具備任何道德性。如果我們再細心研究《神學大全》中有關自然律的內容，尤其是第九十一題第二節的正解，我們會發現聖多瑪斯並不認同這樣的理解。他認為人是一個道德的主體，能夠主宰和導引自己的行爲，趨向倫理的善。人的道德性在於他分有天主的永恆法律，這法律像一道由天主發出的光明，被印在人性之中；這印在人性中的法律就是自然律。在這法律的光照之下，人可以辨別善惡，並指引其行爲趨向倫理的善。這樣，人就滿全他作為「其行爲之主宰」的本質。

根據聖多瑪斯有關自然律的教導，「實然」與「應然」並非完全對立的原理；反之，它們有密不可分的關係。「從『實然』到『應然』」這說法所指出的，正是自然律在人性之中的基礎。我們不可能將自然律從其人性的基礎割裂出來，使兩者成為互相獨立的原理，否則我們無法解釋為何人會追求善的境界，以及人為何會作出倫理的決定和行爲。總括來說，

Rhonheimer 未能在他的著作《自然律與實踐理性》中，為聖多瑪斯的自然律理論建立正確的理解，反而建立了一套剛好與聖多瑪斯學說完全相反的理論。

## 參考書目

1. Rhonheimer, Martin. *Natural Law and Practical Reason*. Translated by Gerald Malsbary. New York: Fordham University Press, 2000.
2. Thomae Aquinatis, S. *De Veritate*. Vol. 1 of *Quaestiones Disputatae*, edited by Raymundi Spiazzi. Taurini: Marietti, 1964.
3. Thomas Aquinas, St. *Summa theologica*, vol. 1. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947.
4. \_\_\_\_\_. *The Disputed Questions on Truth (Quaestiones disputate De Veritate)*, vol. 3. Translated by Robert W. Schmidt. Chicago: Henry Regnery, 1954.
5. 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，第四、六冊，劉俊餘譯。高雄：中華道明會，民 97 年（2008）。



編輯： 神思編輯委員會  
發行人： 嘉理陵  
發行者： 思維出版社  
香港薄扶林道 93 號 D 座  
Xavier Publishing Association Co., Ltd.  
Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong  
電話/傳真：(852) 2858 2223  
電郵：francisxaviersj@gmail.com

零售訂價： 港幣 40 元  
港澳：全年四期：160 元

海外訂價： 亞洲： 全年美金 35 元(平郵)  
全年美金 50 元(空郵)  
其他地區：歐美、 全年美金 42 元(平郵)  
澳紐及日本。 全年美金 55 元(空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲： 全年港幣 240 元(平郵)  
全年港幣 350 元(空郵)  
其他地區：歐美、 全年港幣 280 元(平郵)  
澳紐及日本。 全年港幣 380 元(空郵)

印刷者： 天藝印刷廠有限公司  
九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈地下 D 座

